FILOSOFÍA

EL LENGUAJE EN EL PRIMER HEIDEGGER

TATIANA AGUILAR-ÁLVAREZ BAY

PRÓLOGO DE RAMÓN XIRAU



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

EL LENGUAJE EN EL PRIMER HEIDEGGER

TATIANA AGUILAR-ÁLVAREZ BAY

EL LENGUAJE EN EL PRIMER HEIDEGGER

Prólogo de
RAMÓN XIRAU



Primera edición, 1998
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: Pablo Tadeo Soto

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2404-8 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A MARICARMEN

PRÓLOGO

Con Heráclito, la filosofía nace al logos y, desde Grecia —Platón, sofistas, Aristóteles…—, analiza repetidamente cuestiones del lenguaje, análisis necesarios para la teoría del conocimiento, la metafísica y aun la moral o la estética. Por lo demás, los estudios lingüísticos son fundamentales en el curso de la Edad Media y en la filosofía que llamamos moderna, de la "ciencia nueva" a los estudios sobre el entendimiento humano, tanto de un Locke como de un Leibniz.

En nuestro siglo la filosofía ha decidido ser, especialmente en la tradición anglosajona, precisamente "lingüística", filosofía frecuentemente eficaz y, en todo caso, en boga durante los últimos 30 o 40 años. En la tradición europea, la que los ingleses llaman "continental", no ha sido menos frecuente la preocupación por el lenguaje, aunque en este caso no suela limitarse a puro análisis lingüístico sino a la vocación metafísica y ontológica que va, con todas las diferencias del caso, de Bergson a Husserl, de Nietzsche o Jaspers a Heidegger.

En el libro de Tatiana Aguilar-Álvarez Bay que ahora presento, vemos la obra verdaderamente importante de una muy joven filósofa mexicana que ha trabajado cerca de cinco años el tema, el del lenguaje en Heidegger, y, esencialmente, en lo que suele llamarse, no sin alguna vaguedad, el "primer Heidegger": el de *La doctrina del juicio en el psicologismo*, de 1913 —estudios doctorales del filósofo—, a *El ser y el tiempo*, de 1927.

Sin embargo, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay percibe muy claramente —lo ha aceptado el propio Heidegger— que las ideas del "primer" Heidegger deben tenerse en cuenta al estudiar las del "segundo" y, claro está, las del "segundo" al estudiar las del "primero". Así, *El lenguaje en el primer Heidegger* estudia con gran rigor y originalidad la obra heideggeriana principalmente de la primera época, y lo hace con claridad.

No debo aquí entrar en detalles. Me limito a alentar al lector. El libro que tiene ante los ojos no siempre es fácil —¿no decía Lezama Lima que "sólo lo difícil es estimulante"?— pero es siempre claro; en efecto, preciso y claro.

En cuanto al sentido del libro, quiero aquí recordar que la autora afirma "la proximidad entre la problemática ontológica y la cuestión del logos", si decidimos decir, con Heidegger, que la verdad del lenguaje depende de la verdad del ser, de la revelación o, más cerca aún de Heidegger, del "desocultamiento" del ser. Verdad y Ser se imbrican aun cuando Heidegger afirmó alguna vez que hemos llegado "tarde para los dioses y pronto para el ser", frase que, por lo que a mí toca, no deja de confundirme.

Paso a paso *El lenguaje en el primer Heidegger* sigue lo que Heidegger más tarde llamará "caminos del pensamiento", desde la tesis doctoral y el trabajo de habilitación

sobre las categorías de la significación en Duns Escoto (1916) hasta culminar, específicamente, en esta obra que es *El ser y el tiempo*, parte fundamental del libro de Tatiana Aguilar-Álvarez Bay.

La filosofía de lengua castellana se ha ocupado desde 1930 —mucho antes que en Francia, Italia o Inglaterra— de la obra de Heidegger, tan presente en Zubiri, García Bacca, Samuel Ramos y, ante todo, José Gaos, cuya traducción de *El ser y el tiempo* es la primera realizada de manera completa en cualquier lengua. Por lo demás, *El lenguaje en el primer Heidegger* se sitúa en una larga tradición que no deja de ser la tradición del Fondo. Léase bien el libro. Después se podrá leer mejor a Heidegger.

No quiero pecar de indiscreto pero, además de su temple y talento filosófico, Tatiana practica con capacidad análisis literarios agudos, especialmente, hasta ahora, sobre Thomas Mann, Huidobro, Octavio Paz.

RAMÓN XIRAU

INTRODUCCIÓN

1. Ontología y lenguaje

El tema de este libro es la relación entre lenguaje y ser; lo desarrollamos a partir del esquema ontológico que inaugura la pregunta heideggeriana por el sentido del ser. Exponemos a continuación las directrices y el esquema de los que nos valemos para resolverla y, en general, las aclaraciones pertinentes en lo que se refiere al procedimiento que seguimos.

Desde el inicio de su trayectoria, Heidegger establece que lenguaje y ser han de abordarse paralelamente, esto es, que el lenguaje forma parte del repertorio de cuestiones que incumben a la metafísica.[1] En *Ser y tiempo* esta relación se formula mediante la noción de *habla*, modo originario de apertura que pertenece a la estructura misma del Dasein. La última fase de su filosofía es todavía más radical, el lenguaje es *casa del ser* y *lenguaje originario*. En esta época el carácter ontológico del logos se hace más patente:

> …la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación ser y decir. Esta relación subyuga el pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Ésta dice: logos. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir.[2]

Una investigación sobre el lenguaje en Heidegger necesariamente debe realizarse a partir de su ontología. Para acceder a la significación orginaria del logos es necesario *restaurar la problemática ontológica* de la que surgió esta noción fundamental. Fuera de este ámbito, toda interpretación del lenguaje está condenada, en el mejor de los casos, a la parcialidad. Según Heidegger, ésta es la raíz de la incapacidad de la llamada filosofía del lenguaje para dar cuenta de su objeto —el mismo mal aqueja a la gramática e incluso a la lógica—.[3] En consecuencia, la interpretación *filosófica* del lenguaje debe dilucidar su relación con el ser. Cualquier otro enfoque es derivado y, como tal, compete a ciencias particulares.

Retrotraer el lenguaje hacia el terreno que pertenece es una tarea que incluye una fase crítica. Para insertar el lenguaje en el horizonte conceptual de la ontología es preciso desgajarlo de las rígidas estructuras desde las que lo interpreta la tradición filosófica.[4] La paradoja característica del planteamiento heideggeriano, a saber, reivindicar la dimensión metafísica de la filosofía superando la metafísica, se da también en el caso del lenguaje: para reivindicar su relación con el ser es preciso sortear las representaciones a las que la metafísica nos ha habituado. Éste es el contexto en el que se desarrolla la crítica a la forma proposicional como lugar de la verdad, tema estrechamente vinculado

con el que aquí nos ocupa.

La proximidad entre la problemática ontológica y la cuestión del logos, advertida desde el inicio, tiene cada vez más importancia en el desarrollo del camino heideggeriano.[5] "Sólo sé una cosa: la meditación acerca del habla y del ser determina desde el comienzo el camino de mi pensamiento…"[6] Incluso llega a sostener que la relación entre habla y hombre es el tema filosófico por excelencia, lo que propiamente concierne al pensar. En el libro que recoge sus últimos escritos sobre el lenguaje, *Unterwegs zur Sprache*,[7] explica cómo se desarrolla su *movimiento* hacia el lenguaje. El logos es aquello hacia lo que hay que orientarse y la señal que imprime dirección al pensamiento; un constante punto de referencia y, a la vez, la meta del camino que abre.

El análisis del logos se convierte así en hilo conductor que permite esclarecer cómo se ha constituido y cómo ha evolucionado la ontología.[8] Como antes se dijo, su carácter privilegiado se perfila ya en *Ser y tiempo*. En la distinción entre habla y lenguaje que se lleva a cabo en esta obra está prefigurada la idea con la que concluye el recorrido hacia el habla que realiza Heidegger. El habla no puede entenderse exclusivamente como actividad del espíritu humano. "El habla necesita del hablar humano pero, al mismo tiempo, no es el puro y simple producto de nuestra actividad hablante."[9]

En la primera etapa heideggeriana se anuncia esta tesis. El habla es un momento estructural del Dasein, le compete constitucionalmente; por tanto, éste no puede decidir acerca de su hablar o no hablar. En última instancia, tener logos significa estar esencialmente ligado al ser y, por ello, en el caso del Dasein es indiscernible del existir mismo. Como el habla es un elemento constitutivo del existir, la *apertura*, carácter determinante del Dasein, la regula.

Se anticipa así la subordinación del lenguaje humano al decir originario del ser *(die Sage)*. Aún más, la dependencia del ser adquiere para el hombre la forma de subordinación al lenguaje; puede hablar, ante todo, porque es un *oyente* del silencioso decir del ser.[10]

En este contexto se inscribe la célebre sentencia de la *Carta sobre el "humanismo"*. "El hombre no es un ser viviente que junto con otras facultades posee también el lenguaje. Más bien *es el lenguaje la casa del ser* en la que el hombre, morando, existe, en cuanto guardando esta verdad pertenece a la verdad del ser."[11] La atención se desplaza del hombre al lenguaje mismo. De aquí surge el interés de Heidegger por la poesía, voz en la que resuena el lenguaje originario, en la que el ser se deja decir. La *vecindad* del filosofar y el poetizar se funda en que son las dos formas en las que el lenguaje es *del ser* —no del ente, como sucede en el resto de los casos—.[12]

Una vez que se ha establecido el lugar que ocupa el lenguaje en el desarrollo del pensamiento heideggeriano, es preciso trazar un bosquejo de la argumentación en la que se fundamenta su función ontológica. Paralelamente, exponemos el enfoque y plan que seguimos, que obedece, a su vez, a las líneas maestras del planteamiento que se propone en *Ser y tiempo*. El primer eje o coordenada que hay que tener constantemente a la vista es la correspondencia entre ser y verdad. "Ser —no entes— sólo lo 'hay' hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es* hasta y donde el Dasein es. El ser y la verdad 'son'

igualmente originales."[13] En segundo lugar es preciso considerar la distinción heideggeriana entre ser y ente —a la que también se hace referencia en el texto antes citado—. De hecho, en tanto que la *diferencia ontológica* es irreductible a cualquier otro parámetro, constituye el punto de referencia obligado en lo que concierne a la ontología.

En su *fenomenología del logos* Heidegger se propone explicitar la relación entre ser y verdad a partir de análisis del ente en el que la verdad se da. El lenguaje, entonces, se traduce como función que posibilita la verdad, entendida ésta como vínculo entre el hombre y el ser. En lo que toca a la diferencia ontológica, el lenguaje se sitúa, por así decirlo, del lado del ser; no es un ente, algo dado, susceptible de una consideración objetiva. Más bien se explica desde la existencia, modo de ser que Heidegger contrapone al ente.[14] En cambio, la interpretación dominante tiende a interpretar el lenguaje desde el esquema característico del ente.[15]

Establecidos los ejes de la argumentación, a saber, correspondencia entre ser y verdad y diferencia ontológica, procede justificar por qué el análisis de la existencia se propone como vía de acceso al sentido del ser y, por consiguiente, también al lenguaje. ¿Implica esto reducir la problemática ontológica a la antropológica? Heidegger responde decididamente que no. Al contrario, cuando caracteriza al hombre como *Dasein* quiere poner de manifiesto que el hombre interesa sólo desde la perspectiva formal de su relación con el ser, esto es, en tanto que ligado inexorablemente a la verdad.

"…La verdad significa 'estado de descubierto' del ente, y todo 'estado de descubierto' se funda ontológicamente en la verdad más original, el 'estado de abierto' del Dasein. Éste es, en cuanto ente que abre y abierto y que descubre, esencialmente 'en la verdad'."[16] Si, como se ha dicho, el logos es la función desde la que se explica la verdad, es válido afirmar que la pregunta por el lenguaje remite al tema mismo del análisis: el Dasein en tanto que forma de la relación entre hombre y ser. En última instancia, desentrañar la constitución ontológica del hombre significa dar cuenta de su condición de hablante.[17]

Se añade entonces a las coordenadas especulativas en las que se basa la argumentación heideggeriana un marco de desarrollo: la analítica existenciaria. Para completar el cuadro en el que se sitúa la cuestión del lenguaje, es preciso señalar también que la originaria referencia a la verdad en la que *consiste* el Dasein no es otra cosa que su relación con el mundo. Esta vinculación cristaliza en la célebre fórmula heideggeriana: *ser-en-el-mundo*.

Mediante el *análisis del logos* se articulan la cuestión del ser y la cuestión de la verdad; el resultado es la pregunta por el *sentido* del ser. El ser es la verdad del ente y la verdad es el rasgo constitucional del Dasein. Por esto durante siglos se ha caracterizado al hombre a partir del logos; éste es, según la exacta expresión de Heidegger, el *esquema de su esencia*.[18] En consecuencia, la lógica depende del análisis del ente cuya estructura misma es el logos. "…La 'lógica' del logos tiene sus raíces en la analítica existenciaria del Dasein."[19] Queda así justificado que el marco de desarrollo de la cuestión del lenguaje sea la analítica existenciaria.

En resumen, la investigación del lenguaje en *Ser y tiempo* consiste en dar cuenta de

la *función de sentido* que opera como supuesto de la pregunta por el ser en general. Si el punto de partida de la ontología es el *factum* del sentido, el análisis del logos es indispensable para acceder a su cometido principal.[20] Esbozadas, a manera de cuestiones preliminares, las claves interpretativas de las que nos valemos en este trabajo, proseguimos la introducción exponiendo cómo y según qué criterio está estructurado.

2. PLAN Y DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

Este estudio se divide en dos partes. En la primera, que consta de tres capítulos, se reconstruye el camino que lleva a Heidegger a interpretar el lenguaje como *habla apofántica*. En el capítulo inicial se expone el esquema de la *teoría del significado* con la que Heidegger emprende la investigación sobre el lenguaje. A continuación, en los capítulos II y III, se analiza la *crítica* a la interpretación tradicional del *logos*. Los antecedentes de la cuestión quedan así localizados.

En la segunda parte, que consta de cuatro capítulos, se aborda el tema central de esta investigación: el lenguaje en *Ser y tiempo*. En el IV y el V se explican los contextos, mediato e inmediato respectivamente, en los que se sitúa la cuestión del lenguaje en esta obra. El capítulo VI trata del *habla (Rede)* como modo de apertura del Dasein. Con el desarrollo de esta cuestión, hacia la que las demás apuntan, el trabajo culmina. Se añade, sin embargo, un séptimo capítulo, en el que, siguiendo el modo de proceder heideggeriano, se establece la relación entre habla y temporalidad.

Terminamos con un capítulo conclusivo en el que se realiza una panorámica de las distintas corrientes críticas que ha suscitado la cuestión del lenguaje en *Ser y tiempo*. A partir de los resultados obtenidos a lo largo de la investigación, valoramos ahí las posturas de otros autores y enunciamos las discrepancias y coincidencias que, en cada caso, guardan con nuestra propia interpretación.

Para indicar los pasos que seguimos al desarrollar la cuestión, realizamos a continuación un recorrido esquemático a través del contenido de cada uno de estos capítulos.

Un largo periodo de ensayos, aproximaciones desde diferentes perspectivas, paulatina configuración de un horizonte adecuado, precede a la interpretación del lenguaje que se propone en *Ser y tiempo*. Poco a poco se esclarece la relación entre lenguaje y ontología. En el capítulo que abre este trabajo, "Punto de partida del pensar sobre el lenguaje", se da cuenta del trayecto hacia el lenguaje que nuestro autor realiza en sus primeros escritos. Recurrimos en este apartado a la investigación que presentó como tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psichologismus*, y, principalmente, a la tesis de habilitación, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scoto*.

Estos trabajos se gestan en el clima de la lógica y su principal cometido consiste en mostrar el carácter necesario del objeto de esta ciencia. Con Husserl, Heidegger defiende la autonomía de lo lógico frente a lo psíquico; intenta legitimar lo lógico desde su forma de ser, la *validez*. De esta manera desemboca en el tema del sentido: porque tiene sentido, lo lógico es válido y constituye un ámbito irreducible que no requiere ser

justificado a partir de otra instancia.

Así como la impronta fenomenológica es la nota distintiva de la primera incursión en el lenguaje, el principal interlocutor de la que sigue es Aristóteles. Se trata de una fase intermedia que abarca las investigaciones posteriores al trabajo de habilitación hasta la publicación, en 1927, de *Ser y tiempo*. De esta etapa intermedia —objeto de análisis en el capítulo II, "La esencia del logos y la verdad"— importa destacar que la diferencia entre el orden del conocer y el lenguaje no es tan nítida como en la anterior y, sobre todo, que empieza a ponerse de relieve la dimensión apofántica del logos.

Se da así el tránsito del concepto de verdad como adecuación al todavía incipiente de *habla desocultadora*. Heidegger apunta hacia un modelo de verdad prerreflexiva, en el que el logos, entendido como *inmediatez*, se convierte en un tema decisivo. La lógica y su forma característica, a saber, la proposición, se derivan de la verdad a la que se accede en el nivel del sentido. Entonces, en su forma original el logos es *decir*, habla que trae el ente a comparecencia. Su función es un puro *dejar ver* previo a la síntesis y división que se realiza en el juicio.

En el capítulo III, "El logos y la superación de la lógica", continuamos con la temática que se desarrolla en el anterior. Se trata de las consecuencias lógicas que la revisión del concepto de verdad trae consigo. Evidentemente, si la estructura, que es la materia misma de la lógica, ha sido remplazada, es necesario replantearse también la condición de esta ciencia. El primado de la proposición ha dado lugar a una lógica que es preciso superar. Esto no significa que Heidegger quiera abolir la lógica, más bien pretende elaborarla de modo que sea acorde a la noción original de lenguaje.

Lo anterior es relevante porque el supuesto de este modo de proceder es, precisamente, una noción del logos que remite indistintamente al conocer y a la palabra. El lenguaje así entendido es inmediata relación con el mundo; Heidegger tematiza esta función como desocultar o descubrir. Por tanto, el lenguaje realiza el sentido, no se limita a expresarlo. Nos encontramos pues ante un intento de *des-gnoseologización* de la lógica que se lleva a cabo para acceder a su dimensión ontológica. Se conquista así lo que desde el inicio se persigue, a saber, hacer explícita la relación entre lenguaje y ser.

Una vez que recondujo la cuestión sobre la verdad al ámbito de la ontología, Heidegger está en condiciones de desarrollarla desde su propio esquema. Por esto, con el capítulo III damos por terminada la exposición del tramo preparatorio del trayecto que conduce a la noción de habla *(Rede)*. Puede decirse que hasta ahora Heidegger sólo explica lo que el lenguaje no es; es preciso entonces pasar del momento crítico del análisis a la descripción positiva del fenómeno. La tarea consiste en determinar el lugar del logos, que hasta este momento se ha analizado de modo abstracto, en el conjunto de la analítica existenciaria; tema correspondiente a la segunda parte de este trabajo.

Si en las investigaciones previas a *Ser y tiempo* Heidegger enfoca el tema del lenguaje principalmente desde el conocimiento, ahora lo considera desde la perspectiva de la existencia. Es decir, el problema de la intencionalidad se traslada al dominio del análisis de la constitución del Dasein. Esto implica un giro importante pues la cuestión, antes considerada desde el enfoque parcial de la epistemología, se inserta en el dominio de la

existencia en su totalidad.

En el capítulo IV, “El sujeto del lenguaje: el Dasein como ser-en-el-mundo” —primero de la segunda parte del libro—, nos ocupamos de este planteamiento. La relación sujeto-objeto, reformulada como relación Dasein-mundo, configura el *contexto general* de la interpretación heideggeriana del lenguaje y el punto de referencia a partir del cual se accede a la propuesta global de *Ser y tiempo*.

En el capítulo V, “Apertura originaria y modos de apertura del Dasein”, abordamos, en cambio, el *contexto específico* de nuestro tema. Dentro de la analítica de la existencia, el lenguaje es uno de los modos, junto con el *encontrarse* y el *comprender*, desde los que se entiende la originaria vinculación del Dasein y el mundo. Antes de entrar propiamente en el análisis de estos existenciarios, explicamos la noción heideggeriana de *apertura*, pieza fundamental en lo que se refiere al lenguaje. El *en* mediante el que se unen mundo y Dasein remite a una *espacialidad (Da)* —no de orden físico sino trascendental— que opera como condición de posibilidad de la comprensión del ser. A su vez, la comprensión del ser se explica a través del análisis de los modos de apertura, entre los que el *habla* se cuenta.

Aun cuando el habla posee rasgos comunes a los otros existenciarios, tiene características propias y es objeto de una consideración aparte en *Ser y tiempo*. Dedicamos el capítulo VI, “Apertura del Da-sein y lenguaje”, al análisis de esta noción, en donde abordamos la interpretación heideggeriana del lenguaje.

Este modo de proceder responde a la estructura que el mismo Heidegger sigue. La desproporción entre el reducido espacio que dedica al *habla*, apenas diez páginas, y la esencial función que le atribuye se debe a que el apartado que dedica al tema recoge sus conclusiones, pero ha venido elaborando la cuestión, de modo subyacente, a lo largo de toda la obra. De la misma manera, aunque sólo hasta este capítulo desarrollamos directamente la noción de habla, en los anteriores se indica lo que se establece sobre este punto, a veces de modo tácito, en otras partes de *Ser y tiempo* y, en general, en las investigaciones previas a la ontología fundamental.

Queda así de manifiesto la relación entre lenguaje y verdad de la que partimos. Logos significa relación con el ser y, sólo de modo derivado, posibilidad de comunicarse mediante palabras. Lenguaje, logos, es de por sí contacto con lo que nos rodea. El ámbito del significado es el ámbito de la ontología.

Al parecer de Heidegger, para superar la cosificación del lenguaje primero hay que devolver a la noción de logos la bivalencia que tuvo entre los griegos y suprimir la distinción artificial entre razón y lenguaje. Se recupera así la flexibilidad propia del logos y se está en condiciones de acceder a su función originaria. El logos aparece entonces como hablar que hace patente, esto es, como inmediato descubrir el ente respecto al cual la síntesis predicativa es sólo una estructura derivada.

Habida cuenta de que esta función no es una actividad del Dasein sino su forma constitutiva, se advierte que, en última instancia, el tema de la analítica de la existencia coincide con el análisis del logos. Si se considera al hombre formalmente, esto es, sólo en la medida en que es lugar de la manifestación del ser, y lo es porque tiene logos, el hilo

conductor del análisis de la existencia es la dilucidación de la índole del logos no como posesión humana, sino como índice de aquello a lo que el hombre pertenece. Ni siquiera en la primera etapa de la trayectoria heideggeriana —en la que el hombre está menos subordinado al ser— puede decirse que el logos sea intrumento o mediación. Logos es saber *a priori*, respecto al cual el discurso es una forma derivada.

El lenguaje es la encrucijada en la que Heidegger se sitúa y en la que, a través de los cambios, permanece. Sólo desde el lenguaje es posible determinar lógicamente el existir sin anular su carácter vital. Existencia quiere decir vida determinada por el logos, función que posibilita la verdad o el desocultamiento del ente, acción configuradora de sentido. Desde esta perspectiva, el logos es el tema de la filosofía: la única posibilidad de transitar del hombre al ser sin permanecer encerrado en los estrechos límites de la subjetividad y, simultáneamente, sin sucumbir al espejismo de una generalidad abstracta legitimadora de nuestro conocer.

Convergen así las dos líneas de investigación en las que se enfrasca el primer Heidegger: el análisis de la condición histórica de la existencia y la fenomenología. El resultado es una interpretación del logos, del conocer, en el que el elemento hermenéutico ocupa el primer plano; la interpretación se impone a la descripción. Con este ajuste de cuentas metodológico se conquista un modo de proceder en el que se tiene en cuenta el carácter histórico del Dasein.

La temporalidad a la que el título *Ser y tiempo* se refiere se introduce en el planteamiento a través del sujeto transformado en Dasein. Si el sentido del ser del ente en el que se da la comprensión del ser es la temporalidad, ésta tendrá que impregnar también dicha comprensión: es el esquema oculto que la posibilita.

En el capítulo VII, “Temporalidad, comprensión y lenguaje”, añadimos las precisiones que el análisis de la temporalidad añade a nuestro tema. En este apartado no se desarrolla más ampliamente la cuestión, más bien se adopta otro enfoque. Sin la perspectiva que el tiempo proporciona, un trabajo sobre el lenguaje en *Ser y tiempo* está incompleto. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Heidegger tropieza con la imposibilidad de conceptualizar el tiempo. Por esto, la investigación se interrumpe cuando supuestamente tienen que resolverse los problemas fundamentales que plantea el análisis de la existencia —entre los que se cuenta el del lenguaje—. Culminamos así la trayectoria hacia el habla que Heidegger realiza en la primera fase de su pensamiento.

En resumen, la noción heideggeriana de habla es su respuesta al problema de la verdad. Paralelamente, establecer la relación entre verdad y lenguaje justifica el carácter ontológico de este último. Los anteriores presupuestos conducen a una interpretación del lenguaje como *función de sentido*, esto es, como inmediata correspondencia con el ser. Se muestra así que el hilo conductor en la dilucidación de la cuestión del ser es el análisis del logos —implícito, al parecer de Heidegger, en la historia de la ontología—. En el capítulo VIII, “Ser, apertura y lenguaje”, contrastamos estos resultados con los de los intérpretes más autorizados en lo que toca al tema del lenguaje en *Ser y tiempo*.

Además del escollo que representa el tiempo, la índole misma del proceder de Heidegger —la interrogación— impide que *Ser y tiempo* proponga una solución definitiva

al problema que nos ocupa. Sin embargo, el análisis de esta obra permite establecer cómo se interpreta el lenguaje en la primera fase heideggeriana y señalar las pautas que orientan su evolución posterior. Como es necesario enmarcar el tramo del camino heideggeriano que estudiamos, a continuación presentamos un esbozo de su trayecto total.

3. Evolución del pensamiento heideggeriano

Establecida la relación entre *verdad, ser* y *lenguaje*, queda claro que una investigación sobre el lenguaje en Heidegger tiene que realizarse a partir de su ontología. Por otra parte, no hay que perder de vista que en su pensamiento se da una evolución, esto es, un cambio de fondo en las coordenadas ontológicas mismas; si la perspectiva desde la que se desarrolla la cuestión se modifica, hay que tener en cuenta cómo repercute este cambio en la interpretación del lenguaje. Según las investigaciones más recientes, el camino heideggeriano está dividido en tres etapas; nosotros nos centramos en la primera. Para situarla en el desarrollo completo, a continuación damos una visión de conjunto de los distintos momentos por los que atraviesa la pregunta por el ser.

Además de exponer las etapas en las que se divide el trayecto heideggeriano, hay que poner de manifiesto la lógica a la que responde, a su parecer, el movimiento del pensar. Así, sin necesidad de un estudio pormenorizado de cada una de las fases de su filosofía, se accede a la dinámica por la que se ejecuta el paso de una a otra. Para Heidegger el pensar es un proceso en el que, sin embargo, hay constantes, a saber, el cambio mismo y la búsqueda del ser que impulsa la investigación. En el caso del lenguaje, el cambio obedece a la misma dinámica, permanecen los motivos fundamentales, pero al modificarse el contexto se modifica también su significación.

Aunque la evolución del pensamiento heideggeriano ha sido objeto de distintas interpretaciones, es opinión unánime que en su obra se dan cambios y también que éstos no implican una total transformación sino replanteamientos de un único problema, el problema del ser. Por eso, como antes dijimos, sólo desde la perspectiva ontológica se capta el proyecto unitario que se despliega en distintas etapas.[21]

Uno de los testimonios más significativos en lo que se refiere a la evolución heideggeriana es el texto que recoge el diálogo que sostuvo con un huésped japonés. En esta obra, Heidegger mismo reconstruye, en retrospectiva, el camino recorrido y señala los hitos que considera fundamentales.[22] Cuando su interlocutor le hace notar que en su trayecto se registra un cambio de postura, responde:

> Abandoné una posición anterior no para cambiarla por otra, sino porque también lo anterior era sólo un alto en el camino. *Lo permanente de un pensamiento es el camino*. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia delante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar hacia atrás nos conduce adelante.[23]

Estas palabras reflejan la lógica interna del pensar heideggeriano, según la cual el cambio garantiza la coherencia. Su modo de proceder se caracteriza por un movimiento de dirección doble: la primera se debe a la esencial provisionalidad de lo ganado en cada

tramo del trayecto; por eso, el cambio no es caprichoso —no se cambia una cosa por otra—, obedece a que toda posición es sólo *un alto en el camino*. Instalarse en una respuesta lleva a suprimir el carácer interrogativo del pensar y, puesto que éste es su rasgo diferencial, equivale a suspender el pensamiento.

En un segundo momento, el movimiento aparece como retroceso: *sólo el caminar hacia atrás nos conduce hacia delante*. El cambio no supone el abandono del punto de partida, sino su reiteración desde el horizonte que, mediante el cambio de posición, se ha conquistado. La evolución es una exigencia del pensar, si es que éste pretende ser fiel a sí mismo y, por consiguiente, lo necesario dentro del camino de un pensador.

Entre las intuiciones fundamentales, en las que se cifra la continuidad del pensamiento heideggeriano, se cuentan —además de la ya mencionada pregunta por el ser— la inclusión del tiempo y la historia como perspectiva desde la que se aborda la problemática ontológica, el recurso al hombre como lugar de comprensión, y el empleo del método fenomenológico-hermenéutico.[24] El papel que corresponde al hombre antes y después de la célebre vuelta *(Kehre)* muestra que, como antes se ha dicho, en la evolución del pensamiento de Heidegger se acentúan las líneas básicas de las que parte y, a la vez, en qué consiste el innegable cambio de su trayectoria.

Ya en *Ser y tiempo*, centro de la primera incursión en el dominio de la ontología, se ve que la pregunta por el hombre está subordinada a la pregunta por el ser. Por esto, el análisis de la existencia que se lleva a cabo en esta obra se presenta sólo como preámbulo, es el primer paso, indispensable pero no definitivo, hacia la dilucidación del sentido del ser en general.[25] En el contexto de la filosofía moderna, el proyecto heideggeriano resulta revolucionario: quitar al hombre del centro de atención y recordar al ser como gran tema de la filosofía. Por eso no admite, desde ningún punto de vista, que se asimile su filosofía a la filosofía existencialista, en la que la problemática filosófica se reduce a la problemática antropológica. Aunque la diferencia entre su planteamiento y el del existencialismo es evidente a partir de la *vuelta*, desde el principio es taxativo en este punto: el análisis del Dasein es vía, no fin en sí mismo.

Pues bien, mediante la consabida *vuelta*, Heidegger quiere impedir que se entienda lo que se busca en *Ser y tiempo*, a saber, el sentido del ser, como producto de la subjetividad, idea ésta incompatible con un pensamiento que se orienta primordialmente al ser. Sin embargo, si el sentido se explica a partir de la comprensión desde la que se proyecta el Dasein, resulta difícil evitar dicha confusión. De aquí que se haya visto obligado a revisar la noción de Dasein, al que concede mayor amplitud que al hombre. El ser no está sujeto al plan del hombre sino al revés: el hombre está dentro del plan del ser y sujeto a su historia —a la del ser—.[26] El cambio se registra como tránsito de la etapa del sentido a la de la *verdad*.[27]

En la etapa final la noción de *lugar* del ser remplaza a la de *verdad* y se desarrolla la línea abierta en el cambio anterior. La relación entre sentido y lugar está presente en la idea, temprana en Heidegger, de la apertura como espacio de manifestación que incluye al Dasein; sin embargo, en este momento la temporalidad es más relevante que el espacio. Después, la apertura o iluminación *(Lichtung)* implica el juego tiempo-espacio,

coordenadas desde las que se hace patente la relación entre mundo, tierra, hombres y dioses, recíprocamente configuradores. La novedad principal de esta etapa es la noción de evento *(Ereignis)*, modo de acaecer el ser que se sustrae de forma más radical al control humano.[28]

Del recorrido a través de la trayectoria heideggeriana se desprende que la cuestión del ser involucra necesariamente al hombre. Sin embargo, el hombre comparece sólo en la medida en que en él se da o acontece el sentido. Ésta es la base del giro que, en cada caso, imprime a su pensamiento.

En lo que toca a nuestro tema, la interpretación del lenguaje propia de cada etapa concuerda con la dirección que rige la evolución heideggeriana. Desde el inicio el lenguaje es como el sello que la relación con el ser imprime en el hombre; por ello, no está por completo bajo su dominio. “Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a *ellos* les es propio, del hablar que hace sonar al habla.”[29] Mientras más se acentúa la subordinación del hombre al ser, disminuye el poder del hombre respecto al lenguaje. Al final, el lenguaje es *lenguaje del ser*, no del hombre, éste es sólo el lugar en el que resuena, o su portador.

Vista la articulación que se da entre los distintos tramos de una filosofía que se piensa a sí misma como camino, resulta hasta cierto punto artificial restringirse a una de sus etapas. Este procedimiento implica suspender el movimiento del pensar y, en alguna medida, objetivarlo. Sin embargo, estudiar el lenguaje en toda la obra de Heidegger es una empresa que excede los límites de este trabajo, por esto nos centramos en la problemática de *Ser y tiempo*. Además, para investigaciones posteriores resulta fundamental estudiar detenidamente el lenguaje en esta obra, en la que están presentes no sólo los resultados de las que la preceden, sino también los presupuestos de las que la siguen.

En cuanto a la oportunidad del tema que desarrollamos, es preciso señalar que, a pesar de su importancia, hay una laguna en los trabajos sobre el lenguaje en Heidegger. Existen numerosos estudios sobre el tema, pero en la mayoría de los casos se trata de estudios breves, artículos cortos en obras de colaboración, consideraciones generales. En lo que se refiere a estudios más completos, no adoptan el criterio del que nosotros nos valemos: la ontología heideggeriana y la repercusión de ésta en su concepción del lenguaje —los autores de trabajos breves son precisamente los que tienen en cuenta estos contextos—. De aquí la necesidad de un estudio extenso que aborde el lenguaje desde la perspectiva citada.

Por último, agradezco el apoyo de Modesto Berciano Villalibre, autoridad en el estudio de Heidegger. Sin su invaluable guía difícilmente hubiera podido realizar este trabajo.

[1] *Cfr. Unterwegs zur Sprache*, pp. 90-100.

[2] *De camino hacia el habla*, p. 165; *cfr. idem*, pp. 192-193.

[3] "La investigación filosófica tiene que renunciar a la 'filosofía del lenguaje' para interesarse por las 'cosas mismas', y tiene que ponerse al nivel de unos problemas conceptualmente claros. / La anterior exégesis del lenguaje ha pretendido simplemente señalar *el 'lugar' ontológico de este fenómeno..."* (ST, p. 185). Las cursivas son nuestras. Sólo en el caso de *Ser y tiempo* citamos de forma abreviada. ST equivale a *Ser y tiempo* de acuerdo con la versión de Gaos; SZ remite a *Sein und Zeit*, según la paginación de *Gesamtausgabe*, vol. 2.

[4] "La forma de hacer frente al ser y sus estructuras en el modo del fenómeno tiene que empezar por *ser arrancada* a los objetos de la fenomenología. Por ende requieren así el *punto de partida* del análisis como el *acceso* al fenómeno y el *paso* a través de los encubrimientos dominantes, que se los asegure bajo el punto de vista metódico" (ST, p. 47; SZ, p. 49).

[5] "Ya desde sus primeras obras, anteriores a *Sein und Zeit*, se ocupa de los problemas de la predicación y de la doctrina de la significación, es decir, de la *grammatica especulativa* como meditación metafísica sobre el lenguaje en su referencia al ser. Es esa temática *—Sprache und Sein—* la que permanece en el fondo de toda su obra" (A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, 1984, p. 284).

[6] *De camino…*, p. 86; *Unterwegs…*, p. 93.

[7] En *Gesamtausgabe*, v. 12. La obra se compone de seis estudios sobre el lenguaje que Heidegger escribe entre 1950 y 1959. Se publica en 1959.

[8] *Cfr*. SZ, pp. 219-220; ST, p. 184.

[9] *De camino*, p. 230. "En su esencia el habla no es ni expresión ni actividad del hombre" *(idem*, 17).

[10] "Los mortales hablan en la medida que escuchan" *(De camino…*, p. 29). *Cfr. idem*, pp. 235-240.

[11] *Carta sobre el "humanismo"*, p. 30. Las cursivas son nuestras. *"Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebenwesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr* ist die Sprache das Haus des Seins, *darin wohnend der Mensch eksisitiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört" (Brief über den "Humanismus"*, p. 333). *Cfr. De camino hacia el habla*, pp. 102-103 y 241.

[12] *Cfr. De camino…*, pp. 11-30. En *Unterwegs zur Sprache* Heidegger se refiere continuamente a esta *vecindad*.

[13] ST, p. 25. Aunque Gaos traduce *Dasein* por *ser ahí*, siempre que aparece este término lo mantenemos como en el original. *"Sein —nicht Seiendes— 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie* ist *nur sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit 'sind' gleichursprünglich"* (SZ, p. 230).

[14] "Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del Dasein existente *(des Seins des existienrenden Daseins)* y el ser de los entes que no tienen la forma de ser del Dasein (la 'realidad' *[Vorhandenheit]*, por ejemplo) sólo es el *punto de partida* de los problemas de la ontología, no nada en lo que la filosofía pueda reposar" (ST, p. 470).

[15] "En el *logos* se ve algo 'ante los ojos' *(Vorhandenheit)* y tal es la exégesis que se hace de él, e igualmente tienen los entes que él indica el sentido del 'ser ante los ojos' " (ST, p. 179).

[16] ST, p. 279. *"Wahrheit aber bedeutet Entdeckheit des Seienden. Alle Entdeckt aber gründet ontologisch in der ursprünglichsten Wahrheit, der Erschlossenheit des Daseins. Dasein ist als erschlossen-erschlienssendes und entdeckendens Seiendes wesenhaft 'in der Wahrheit' "* (SZ, p. 340).

[17] "Los problemas de la ontología griega tienen que buscar, como los de cualquier ontología, su hilo conductor en el Dasein mismo. El Dasein se define […] como el ser viviente cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar. […] Con el desarrollo progresivo del hilo conductor ontológico mismo, es decir, de la

‘hermeneútica’ del logos, crece la posibilidad de apresar de una manera más radical el problema del ser” (ST, p. 36).

[18] “La capacidad de hablar constituye el rasgo esencial del hombre. Este rasgo distintivo contiene el esquema de su esencia” *(De camino…*, p. 217). *Cfr*. ST, pp. 36 y 184.

[19] ST, p. 179. “La teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología del Dasein. Su prosperidad y decadencia sigue a los destinos de ésta” (ST, p. 185).

[20] “Si la verdad está con razón en una relación original con el ser, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental” (ST, p. 234). A pesar de que el pensamiento heideggeriano evoluciona, en escritos posteriores permanece este enfoque. Prueba de ello es que atribuye al desconocimiento de la relación originaria entre ser y verdad las confusiones que ha suscitado su modo de abordar la cuestión del ser. “…Donde se crea más confusión es cuando […] se atribuye [la confusión] a mi propia tentativa de pensamiento en cuyo camino se conoce claramente la diferencia *(Unterschied)* entre ‘ser’ *(Sein)* entendido como ‘ser de lo existente’ *(Sein von Seiendem)* y ‘ser’ *(Sein)* como ‘ser’ *(Sein)* en su sentido propio, esto es, de su Verdad *(Wahrheit)* —el claro de luz— *(Lichtung)” (De camino…*, p. 100).

[21] “…es ésta la única perspectiva global desde la cual hay que considerar el pensamiento de Heidegger. Otros puntos de vista y otros temas, como la política, el nihilismo, la técnica, etc., no son sino derivados de la ontología en algunos casos o episodios de su vida en otros. M. Berciano, “Sinn-Wahrheit-Ort *(Tópos)*. Tres etapas en el pensamiento de Heidegger”, *Anuario Filosófico*, 24 (1991), p. 13.

[22] Se publicó por primera vez en *Unterwegs zur Sprache* (1959), con el título *Aus einem Gespräch von der Sprache*, pero fue escrito antes (1953-1954), con ocasión de la visita del profesor Tezuka, de la Universidad Imperial de Tokio. El dato es de interés porque la obra se sitúa, según las clasificaciones más recientes, en la última etapa del pensamiento heideggeriano; de modo que en ella Heidegger está, por así decirlo, al día respecto a su propia trayectoria.

[23] *De camino…*, p. 90. Las cursivas son nuestras.

[24] *Cfr*. M. Berciano, *op. cit*., pp. 46-47.

[25] *Cfr*. ST, pp. 253 y 402.

[26] *Cfr. Carta sobre el “humanismo”*, pp. 23-24.

[27] “Heidegger deja de hablar de sentido para hablar de verdad […] Lo importante es que Heidegger pone de relieve el hecho de una apertura que es más que el hombre y en la cual se encuentra éste. La verdad es desocultación que engloba al hombre. Si esta desocultación o apertura es Da-sein, ésta es más que el hombre, el cual está arrojado en ella. Por lo tanto, el hombre no puede dominar o poseer el sentido (o la verdad) del ser, sino que únicamente puede tener verdad del ser, dejando acaecer la apertura en el proceso temporal e histórico” (M. Berciano, *op. cit*., p. 47).

[28] El cambio de etapa se da a partir de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), publicado en 1989 como volumen 65 de la obra completa.

[29] *De camino…*, p. 28.

PRIMERA PARTE

LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA DE LA NOCIÓN DE LOGOS

I. PUNTO DE PARTIDA DEL PENSAR SOBRE EL LENGUAJE

1. Presentación

En este capítulo exponemos la noción de lenguaje que Heidegger sostiene en los trabajos con los que se abre su trayectoria filosófica, pero no es nuestro objetivo analizar exhaustivamente estas obras. Nos interesa más bien poner de relieve la idea que, a nuestro parecer, opera como supuesto de la interpretación heideggeriana del lenguaje, a saber, que esta cuestión debe elaborarse en el contexto de la lógica, entendida ésta como ciencia de la verdad. Para Heidegger, estudiar el lenguaje significa dilucidar su relación con la verdad. Al margen de este planteamiento, la cuestión del lenguaje no puede resolverse satisfactoriamente.

Las primeras investigaciones de Heidegger permiten ver, como a contraluz, el tipo de problemas y los intereses filosóficos de los que surge, en su formulación definitiva, la pregunta por el sentido del ser. Nos parece importante mostrar que en su intento por rehabilitar la ontología prevalece el primado de la conciencia típico de la filosofía moderna y las repercusiones de esto en su interpretación del lenguaje. Hay que destacar también que en el origen de su interés por el lenguaje está el empeño por restablecer el estatuto propio de lo lógico. Es preciso tenerlo en cuenta sobre todo para comprender su última etapa: cuando propone que la poesía es la forma paradigmática del lenguaje, el fondo de la discusión sigue siendo la pregunta por la verdad. Esta pregunta es el contexto en el que se sitúa, a lo largo de todo su recorrido, la cuestión del lenguaje.

En contra de lo que podría pensarse, si se tiene en mente su acerba crítica a la ciencia y a la técnica, Heidegger muestra desde muy joven un acusado interés científico, principalmente por las matemáticas y las ciencias naturales. A este respecto, es muy significativa la mención a H. Finke en su tesis doctoral, a quien agradece haber despertado en el *a-histórico matemático* la comprensión de la historia.[1] El agradecimiento prueba, por una parte, que en un primer momento no se preocupó mayormente por el tema que pronto ocupa el centro de su atención —la historia— y, por otra, su inclinación por las ciencias abstractas.

En materia propiamente filosófica tiene una señalada preferencia por la lógica, ciencia que coincide con la línea general de sus intereses; de hecho, dedica sus primeras investigaciones —el trabajo de doctorado y la habilitación— a la discusión de problemas lógicos. Se aboca fundamentalmente a la dilucidación y desarrollo de la doctrina sobre la verdad. El marco en el que se inscriben sus primeras aproximaciones al lenguaje, vale la pena insistir en este punto, es una argumentación en la que se pretende hacer valer el estatuto de lo lógico y, en última instancia, el rango científico de la filosofía.

Heidegger está convencido de que la determinación esencial de lo lógico es la *validez*,

de aquí su autonomía respecto a lo psíquico; se oponen como lo necesario a lo contingente, como lo absoluto a lo relativo. Firmemente asentado en este terreno, encuentra en la relación entre formas lógicas y formas gramaticales indicios de que el lenguaje obedece a reglas que se sustraen a la inestabilidad de los procesos psicológicos. También en este nivel puede hablarse entonces de cierta necesidad.[2]

En este momento Heidegger analiza la noción de *sentido* en tanto que *modo de ser* de lo lógico. La caracterización del ámbito de la verdad, como ámbito del sentido, es el eje en torno al cual se desarrolla toda la argumentación. Hablar de sentido significa reconocer que el modo de ser del ente veritativo es la *validez*; este carácter designa la determinación que hace del ente un objeto, esto es, algo accesible a la conciencia. Sólo se puede hacer referencia al ente en la medida en que se nos muestra cognoscitivamente; por tanto, hablar de ente significa considerarlo *bajo la razón formal de objeto*. El lenguaje, en la medida en que se ordena al sentido como instancia de la que recibe legitimidad, participa también de la objetividad característica del ser lógico.

Si más adelante Heidegger insiste en la necesidad de someter a revisión la interpretación tradicional del logos, se debe al imperativo de mantener su condición ontológica. No lo separa del rigor lógico, ni lo abandona a la arbitrariedad; por el contrario, pone de relieve su carácter apofántico, la necesaria relación con el mundo a la que remite. Respecto a esta dimensión, otras formas suyas son derivadas. La defensa del *valor objetivo del sentido* prefigura la nota determinante del lenguaje en el planteamiento heideggeriano: en el *decir* está implícita la referencia a lo dicho; más aún, el decir no es otra cosa que el mostrarse de lo dicho.

Con el objeto de reconstruir el itinerario por el que Heidegger llega a su propia formulación sobre el lenguaje, revisamos aquí los pasos que la precedieron. Seguimos la argumentación heideggeriana en favor de la generalidad y necesidad, del carácter *a priori*, de las formas lingüísticas, en la que se esboza la especie de sistemática del sentido que posteriormente desarrolla. El tema se aborda colateralmente en su tesis doctoral, *La doctrina del juicio en el psicologismo*.[3] Para mostrar la postura que adopta nuestro autor en la discusión filosófica de su época y el enfoque desde el que enfrenta el problema del lenguaje, nos detenemos brevemente en este escrito.

En el tema que nos ocupa, es más importante el trabajo de habilitación. Se trata de un estudio sobre la doctrina de las categorías y de la significación en Escoto,[4] en donde se ensaya una teoría general del significado, cuyo contexto es un problema más amplio, a saber, la relación entre el orden del ser, el del conocer y el del lenguaje. Heidegger sostiene que el *modus essendi*, el *modus intelligendi* y el *modus significandi* son correspondientes. Concibe este trabajo como una tarea legitimadora con la que pretende poner de manifiesto que las formas lógicas y gramaticales son correlato del orden objetivo. Ya en esta obra se insinúa que el logos no es ningún *efectuar*, sino un simple *dejar* que el ente comparezca. Por tanto, guarda estrecha relación con la ontología.

Cuando Heidegger indica los principales hitos de su camino hacia el lenguaje, se refiere explícitamente a esta investigación:

> …ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, *La doctrina de las categorías y significaciones de Duns*

> *Escoto*, se evidenciaron ambas perspectivas. *Doctrina de las categorías* es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser del existente *(des Sein des seiendes)*, y "doctrina de la significación" quiere decir la *gramática especulativa*, la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser.[5]

Por su enfoque y por su materia esta obra reviste un especial interés para nuestra investigación.

2. La lógica como contexto de la cuestión del lenguaje

Como indica su título, *La doctrina del juicio en el psicologismo*, la tesis doctoral de Heidegger se inscribe en la polémica que caracteriza la atmósfera filosófica de su época. En este trabajo se reconoce la huella de las corrientes de pensamiento en las que se forma. Como Husserl, adopta una postura decididamente antipsicologista: la lógica tiene un campo propio y sus leyes se cumplen con independencia de los procesos psíquicos. Es notorio el influjo de la fenomenología en el modo como plantea y desarrolla el problema; también destaca su interés por la relación entre la moderna teoría del conocimiento y la ontología.

En esta primera investigación, Heidegger intenta una síntesis entre las dos líneas de pensamiento de las que recibe impulsos más poderosos: a saber, el hallazgo en Aristóteles, a través de Brentano, del problema orientador de su camino,[6] y la fenomenología como método en el que se tiene en cuenta el sesgo que la modernidad imprime a la filosofía y que, al mismo tiempo, hace posible superar sus aporías.[7]

Incluso desde el punto de vista cronológico, no media demasiada distancia entre el encuentro con el problema del ser y la primera lectura de las *Investigaciones lógicas*. Aquél se da en los últimos años del liceo —verano de 1907—; ésta en 1909, año en el que se matricula en la Universidad de Friburgo. Según declara en el discurso de ingreso en la Academia de las Ciencias de Heilderberg, mucho antes de trabajar directamente con Husserl —1917—, el fundador de la fenomenología ejerce un importante influjo en su desarrollo científico.[8]

En el trabajo doctoral se tiene más o menos perfilado el tema del que se ocupa en adelante y el método para abordarlo. Aunque esta problemática no aparezca todavía de modo explícito es notorio que intenta recuperar, aprovechando la perspectiva fenomenológica, la pregunta por el ser en su formulación aristotélica. En el currículum que escribe, alrededor de 1915, para su proceso de habilitación, lo afirma explícitamente.

> […] Mis convicciones filosóficas fundamentales siguieron siendo las de la filosofía aristotélica escolástica. Con el tiempo me di cuenta de que el tesoro de pensamientos que en ella se alberga permite y exige una explotación más fructífera. Por eso en mi tesis sobre "la doctrina del juicio en el psicologismo" intenté encontrar un fundamento para posteriores investigaciones en relación con el problema central de la lógica y la teoría del conocimiento orientándome paralelamente según la lógica moderna y los juicios fundamentales de la filosofía aristotélica-escolástica.[9]

Consta en este documento la intención que preside el trabajo que tomamos como

punto de partida. Por una parte, dar cuenta del estado de la cuestión en lo que se refiere al problema lógico más debatido en su tiempo; por otra, preparar el terreno para emprender su propio camino. En relación con el lenguaje hay que detenerse principalmente en dos puntos. Primero, la doctrina acerca del juicio que Heidegger sostiene en este momento; segundo, su postura frente al psicologismo.[10] La estructura de la tesis es sencilla. Se divide en cinco secciones. En las cuatro primeras expone y critica la doctrina de Wundt, Maier, Brentano y Marty, y Lipps, en lo que concierne al juicio.[11] En la quinta, concluye con una crítica, de carácter general, al psicologismo.[12] Por último, esboza una doctrina *lógica* sobre el juicio.[13]

Se advierte en el discurso, además de lo antes señalado, el influjo neokantiano. En contra de la interpretación psicológica de Kant, como Rickert,[14] Natorp, Windelband, entre otros, Heidegger se opone a que se disuelva la lógica en la psicología y entiende el regreso a Kant como una forma de devolver al conocimiento su valor lógico y su contenido objetivo.[15] Se trata de realizar una *teoría de la verdad* en la que se ponga de manifiesto la necesidad con la que ésta se impone, su universalidad y permanencia.

La tarea de establecer el estatuto de lo lógico exige resolver el problema del juicio. Si la *realidad* de lo lógico es la *validez*, es preciso analizar la función por la que se determina cognoscitivamente al ente y a la que remite el sentido. El juicio es el esquema básico mediante el que se conforma el objeto. De aquí que Heidegger afirme que tiene sentido, *es sentido* puesto que por su concurso comparece veritativamente el ente.[16] El psicologismo desconoce esta dimensión del juicio y, por consiguiente, su valor de verdad.[17]

Cuando tratan de explicar la síntesis judicativa a partir de la realidad fáctica de los procesos psíquicos, los psicologistas se quedan con los conjuntos de elementos que conducen al juicio pero no dan cuenta de la relación entre ellos.[18] Este esquema obedece a una representación del conocer como unión de partes. Pero el juicio no puede entenderse como poner una cosa junto a otra, para explicarlo es preciso acceder a la síntesis en la que se resuelve finalmente.

La interpretación psicologista del juicio es incorrecta; todavía más, éste sale por completo del orden de cuestiones que competen a la psicología. Primero hay que situarlo en su elemento, la lógica, y después hay que proceder al análisis de su estructura. Deslindar lo lógico de lo psíquico significa establecer la *realidad* de un orden separado, no sujeto al cambio y al movimiento. De alguna manera este reino es absoluto y obedece a reglas propias.

La maniobra es importante por varias razones. Hablar de la realidad de lo lógico implica concederle cierta autonomía respecto a la subjetividad. Además, muestra que el modo de ser de lo lógico no es menos real por ser de índole intencional; lo lógico no es empíricamente demostrable, pero hay elementos suficientes para admitirlo y determinarlo.[19] Si no se advierte esta *asimetría* entre la realidad de lo lógico y la realidad en general, no se sabe siquiera de qué se habla cuando se alude a lógica o a la verdad.

También es importante establecer el estatuto independiente de lo lógico porque sólo

así se explica la permanencia del juicio, a pesar de cambios y alteraciones subjetivas.[20] Lo lógico es un orden autónomo y es real; establecido esto, es preciso determinar el tipo de realidad que le corresponde. Este punto es capital para nuestro tema pues la *realidad* a la que aquí se hace referencia es el ámbito donde Heidegger sitúa el lenguaje. La realidad de lo lógico es el *sentido*, entendido como valor de verdad. Éste *consiste* en la generalidad y necesidad con las que se cumple.

Dicho de otro modo, el ser de lo lógico coincide con la estructura mediante la que el juicio se constituye —a saber, el sentido—. Heidegger afirma abiertamente que para resolver adecuadamente el problema del juicio hay que determinar el sentido del sentido, esto es, resolver la pregunta acerca de la forma de ser propia del ente veritativo[21] —forma subyacente en todo juicio—.[22]

Desde esta perspectiva, se explica que Heidegger se refiera indistintamente al *sentido* como *realidad de lo lógico* y como *forma del juicio* y, por tanto, criterio de legitimidad de lo lógico en general. El sentido vale para un objeto en tanto que determinado cognoscitivamente, esto es, en tanto que verdadero. Esta determinación se da precisamente en el juicio.[23]

Las implicaciones de este planteamiento son importantes. Por una parte, indica que desde el principio Heidegger rechaza el relativismo. El contexto de su análisis del lenguaje es una teoría de la verdad y la defensa de la índole universal e inmutable de lo lógico frente a los vaivenes psíquicos. Por otra parte, se detecta la insuficiencia de la lógica para dar una respuesta completa al problema que sale a relucir cuando se trata de delimitar el ámbito que le es propio. Si la validez o valor de verdad es la forma de ser de lo lógico, el ámbito de lo intencional plantea problemas *extralógicos*. La verdad, en la medida en que con esta palabra se designa la relación con el ser y no sólo el correcto funcionamiento de unas formas vacías, es un asunto ontológico; entra dentro de las cuestiones de las que tradicionalmente se ha ocupado la metafísica.

Como el psicologismo intenta entender el juicio al margen de esta problemática —ontológica para Heidegger—, no sólo está lejos de comprender el significado de lo lógico, lo ignora por completo:

> …el psicologismo no sólo es un falso punto de partida de la pregunta sobre el objeto de la lógica, *sino que no conoce siquiera la "realidad" lógica*. Ésta no es para él nada junto a lo psíquico, sino que coincide con la realidad psíquica. El psicologismo no sólo desconoce (Verkennt) el objeto lógico […] su desconocer (Verkennen) no es un simple conocer mal (Misskennen), sino un verdadero no-conocer.[24]

Hay que rescatar la problemática del juicio de este planteamiento y retomarla lógicamente.

En su tesis doctoral, Heidegger concluye que el orden lógico es un orden autónomo, irreductible a lo psíquico. La *validez* es el modo de ser propio de este orden. La determinación objetiva del ente se da en el juicio; éste no se reduce a poner juntos elementos, más bien consiste en una positiva *realización del sentido*. Aunque posteriormente rechaza que la verdad se dé en el juicio, mantiene la noción de verdad como sentido. En lo que se refiere al lenguaje, hay que señalar que lo incluye dentro de

los temas lógicos y se estudia paralelamente al juicio.

3. Teoría de la verdad y ontología

En el tránsito de la tesis doctoral al trabajo de habilitación, obra de la que nos ocupamos en lo que sigue, es decisiva la asimilación de ente y objeto. Esto implica que sólo puede hablarse de lo que es en tanto que determinado cognoscitivamente, o, dicho de otra manera, que la *objetividad* es el carácter del ente en cuanto tal. En consecuencia, para establecer la relación entre lenguaje y realidad —principal cometido de una fundamentación metafísica del lenguaje— hay que dilucidar antes la relación entre lenguaje y conocimiento.

En este sentido, se da cierta simetría entre formas de significación y formas de lenguaje; sin embargo, la realidad es asimétrica respecto a estos órdenes. Establecer la relación entre estos tres niveles es el objetivo de la tesis de habilitación de Heidegger, obra que nos interesa especialmente porque aborda directamente el problema del lenguaje. Como se deduce del título, *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto*, el tema del conocimiento y el de la constitución del ente son cuestiones correspondientes.

Lo anterior se explica a la luz del supuesto que antes mencionamos. Si la primera determinación del ente es su carácter de objeto, no es posible hablar de objeto sin recurrir al sujeto. El concurso del sujeto consiste precisamente en determinar categorialmente el objeto, esto es, *edificarlo en su objetualidad*. El juicio es la operación en la que se da tal edificación.[25] Por tanto, y esto es fundamental para la problemática ontológica en Heidegger, en el estudio de la estructura judicativa convergen la doctrina de la significación y la doctrina de las categorías. Se pone entonces de manifiesto el nexo entre la problemática que se aborda en la tesis doctoral y la de la tesis de habilitación.

Una vez más, la atención se centra en el problema de la lógica —el juicio es un tema lógico—. Una vez que incorpora el sesgo cognoscitivo de la modernidad, la lógica es ya *metafísica crítica*, y tras el *giro objetivo* que Heidegger le imprime, se convierte en una *doctrina de las categorías*. Ésta se lleva a cabo en el contexto del análisis del *juicio* y del *sujeto*.[26] Queda al descubierto el punto de contacto entre la lógica moderna y la perspectiva escolástica. Ambas desarrollan la cuestión en el orden que le corresponde. El psicologismo, en cambio, desconoce que la lógica es el ámbito en el que se despeja el problema del juicio.

El principal acierto de la manera escolástica de proceder consiste en que reconoce distintos órdenes dentro de lo real. A diferencia del psicologismo, no pretende dar cuenta de la diversidad asimilando fenómenos que, aunque se relacionan, tienen que distinguirse unos de otros. Las sutiles distinciones de Escoto, *el más agudo de los escolásticos* según Dilthey,[27] son metodológicamente más adecuadas para encarar los problemas filosóficos que el tosco proceder de los psicologistas.

Escoto estructura su tratado sobre la doctrina de las categorías según este criterio: distingue rigurosamente el orden del ser, del conocimiento y del significado. Una

consideración *filosófica* del lenguaje debe explicitar su relación con el orden real y con el orden ideal. Determinar el contexto en el que debe situarse la cuestión, en este tema, es casi tan importante como desarrollarlo. Por eso, al parecer de Heidegger, la *perspectiva* escolástica ayuda a resolver los problemas que enfrenta la lógica moderna.

En su habilitación, Heidegger sigue el esquema del tratado medieval que le sirve de referencia. Primero distingue tres niveles, a saber, *essendi, intelligendi* y *significandi*, después explica cómo se relacionan. En este trabajo busca una explicación radical del lenguaje, es decir, una interpretación que ponga de manifiesto su relación con el ser. El problema no le sorprende en el curso de su trayectoria filosófica, ni es resultado del desarrollo de su pensamiento. La dilucidación del *lugar* del lenguaje dentro de la problemática metafísica le preocupa desde el primer momento.

Heidegger entra en materia en la segunda parte de la tesis de habilitación, en donde explica cómo se articulan ser, conocer y lenguaje. En la primera, contextualiza la cuestión. La inspiración fenomenológica se pone de manifiesto en las consideraciones preliminares. Heidegger admite abiertamente que su enfoque es distinto al del texto medieval. Para entender el papel que juega en su planteamiento la *objetividad*, hay que tener en cuenta este cambio de perspectiva. A su parecer, *salir* de la perspectiva del sujeto para encarar el problema de lo real es artificial.

Lo objetivo es tal para el conocer y esto no implica, necesariamente, incurrir en el idealismo. Al contrario, la objetividad remite a la verdad y la verdad no es otra cosa que un modo de ser del ente. El mismo Escoto reconoce este nivel dentro de lo real y admite su estatuto propio.[28] El carácter de objeto es la razón formal de las cosas, esto es, su determinación más general. Puede hablarse, indistintamente, de objeto y ente como de lo que se hace presente o sale al encuentro cognoscitivamente.

> En tanto que el objeto es objeto del conocimiento, puede ser llamado verdadero objeto. La filosofía trascendental ha encontrado para esta relación la expresión más aguda: el objeto es solamente objeto como objeto de conocimiento; el conocimiento es conocimiento sólo como conocimiento del objeto. Ningún objeto sin sujeto y viceversa.[29]

La correspondencia entre sujeto y objeto no conlleva una subordinación de lo real a la conciencia, designa el ámbito de lo *verdadero*, en el que convergen ambas instancias.

Antes de explicar la relación de los niveles *essendi, intelligendi* y *significandi*, Heidegger analiza, a manera de introducción, las nociones de *ens, unum* y *verum* que maneja Escoto y con las que introduce su teoría de la significación. La doctrina acerca de los trascendentales es el contexto en el que sitúa los temas lógicos. Por tanto, para el filósofo medieval, el análisis de estructuras lógicas supone la comprensión de las determinaciones más generales del ente. Es decir, reclama la perspectiva ontológica. En los preliminares de su tratado establece, como ya indicamos, que ente y objeto son convertibles.

En la línea de la filosofía trascendental, para Heidegger sólo es posible hablar del ente en tanto que determinado cognoscitivamente, por esto, en lo que resta de la investigación, se centra en el análisis del *verum*. La síntesis entre el planteamiento

medieval y el moderno que pretende llevar a cabo parte de este punto. Considera que la ontología es la ciencia de lo verdadero, esto es, de la *realidad* propia del ser lógico. De esta manera, la problemática metafísica se identifica con la cuestión del *sentido*, entendido éste como función que posibilita la comparecencia del ente. A su vez, el sentido no es, en sentido estricto, un ente.[30]

La doctrina de la significación parte del supuesto del carácter de objeto del ente. Esta determinación es irrebasable e incontrovertible; el sentido es un límite, aquello más atrás de lo cual no se puede retroceder.[31] Por esto, sólo a través del análisis de las estructuras de significado se dilucida la relación entre objeto y lenguaje. Como antes indicamos, la asimilación de la problemática del ente a la del objeto imprime a la cuestión del ser un sesgo nuevo, introduce el problema dentro de las coordenadas del pensamiento moderno. Al respecto, Heidegger es taxativo: "Todo *ámbito* de objetos *(Gegenstandsgebiet)* es un ámbito de *objetos* (Gegenstandsgebiet). […] Toda cosa es un objeto. *Primum objectum est ens ut commune omnibus"*.[32]

La fórmula antes citada describe lo que se quiere explicar, a saber, que la objetualidad no se identifica con el carácter de cosa, sino que remite al tipo de determinación que, independientemente de que el ente sea tal o cual, permite acceder a lo real. Antes que un *algo*, el carácter de objeto es el ámbito que posibilita toda determinación individual. La doctrina del juicio pertenece a este contexto como a su lugar propio. Para Escoto, continúa Heidegger, las formas fundamentales de conocimiento son la simple aprehensión y el juicio. Sin embargo, sólo a nivel de juicio puede hablarse de verdad como lo contrapuesto a la falsedad. La no-aprehensión no es falsedad, sino mera privación del conocimiento. Como a Heidegger le interesa esclarecer el problema de la verdad, se centra en el análisis del juicio. Sólo en esta operación hay conocimiento en sentido estricto.[33]

El juicio, entonces, es el tipo de relación, invariable en todos los casos, por la que se accede a la verdad. Para establecer el fundamento de esta síntesis, Heidegger estudia atentamente su estructura. La crítica a la verdad como adecuación se insinúa desde este momento. El juicio no es una mera reproducción de una situación dada, esto exige un tercer elemento —otro juicio— que funja como legitimador del anterior. Entender la síntesis judicativa como comparación desemboca en un proceso al infinito. Además, postula un saber previo acerca de lo que, supuestamente, se conoce en el juicio. En suma, según el esquema de la reproducción, no se justifica la necesidad con la que se unen sujeto y predicado que expresa la cópula verbal.

A continuación Heidegger explica cómo se fundamenta el valor de verdad del juicio, es decir, su *carácter de sentido*. En esta argumentación hay un eco del modo como interpreta en *Ser y tiempo* la relación del Dasein con el mundo. La validez se basa en el *contenido de significado* propia de los miembros del juicio, en el que está implícita la relación entre éstos.[34] Heidegger subraya que el juicio es la síntesis entre elementos virtualmente unidos. El acto de juzgar no pone nada, responde a un orden con el que, sin embargo, no debe confundirse: su objetividad no es sinónimo de homogeneidad —no advertirlo implica desconocer la autonomía y carácter propio de lo lógico—. El juicio

tiene sentido, es válido, porque se mide por el contenido significativo de sus miembros. De esto se desprende una conclusión esencial: el sentido del juicio viene a ser como la *forma lógica de la realidad* y la *forma de la estructura de las copertenencias* que ofrece el estado de cosas.[35]

En el análisis del *verum* se sientan las bases de la teoría de la significación. Heidegger concluye que la realidad de lo lógico es distinta de la realidad de lo psíquico y es autónoma respecto a este orden. También establece que el *ens naturae* es distinto del *ens in anima* y que lo lógico pertenece al alma. El sentido es el supuesto, último e irrebasable, en el que se fundamenta la validez del juicio.

La exposición de la doctrina sobre la verdad sirve, por una parte, para determinar el terreno en el que tiene que desarrollarse la teoría del lenguaje y, por otra, para dejar clara la perspectiva que la gobierna. El objeto de la investigación no es averiguar si lo conocido corresponde con lo real, esta relación se da por supuesta —en el sentido indicado—, se trata, más bien, de dilucidar las estructuras que posibilitan esta correspondencia.

Quedan así establecidas las pautas por las que discurre la interpretación heideggeriana del lenguaje de aquí en adelante. El ámbito al que la cuestión pertenece es el análisis del sentido, esto es, la *forma de ser* de lo intencional. Esta determinación se da mediante el juicio. Por tanto, para establecer la relación entre conocer, ser y lenguaje es necesario el estudio de esta estructura lógica. De hecho, como antes se mencionó, las formas del lenguaje tienen su correlato en la forma lógica fundamental. Sólo mediatamente refieren al ser.

La lógica es el contexto en el que debe desarrollarse la cuestión del lenguaje. Además, se da por supuesta la correspondencia funcional entre el orden lógico, el orden gramatical y el orden del ser. Los dos primeros pertenecen al mismo reino —el de lo necesario e inmutable—, en cambio, el último es de lo mudable. Según este esquema, la realidad natural —en la que se incluyen los actos psíquicos—, procesual y fácticamente determinada, se enfrenta a la realidad de lo verdaderamente real, esto es, de lo que es real al modo de la verdad.[36]

4. El lenguaje como expresión (“Ausdruck”) de la conformidad entre “modus significandi” y “modus essendi”

Una metafísica del lenguaje, esto es, la explicitación de su relación con el ser, sólo puede hacerse, al parecer de Heidegger, en el ámbito del ser intencional. Es más, todo el planteamiento se reduce a la investigación del nexo entre *lenguaje* y *sentido;* para dar cuenta de su esencia, hay que mostrar cómo se relaciona con el conocer y el ser, lo que equivale a poner de manifiesto cómo se articulan los niveles *essendi, intelligendi* y *significandi*. Así como la relación entre lo lógico y lo real no se da a la manera de una reproducción —no puede entenderse literalmente—, la relación entre lenguaje y conocer es también formal. Las formas gramaticales no se “parecen” a la conformidad entre el orden del ser y el orden lógico, y, sin embargo, la expresan.

Ahora bien, aunque el lenguaje se sitúa del lado de lo lógico —sus formas poseen

cierta generalidad—, constituye un ámbito intermedio y presenta problemas específicos. Su ambivalencia estriba en que participa de las características del ente lógico pero tiene también una dimensión material. En el lenguaje lo estructural y lo real se unen, como en un tercer orden cuya función es vincular a los otros dos —ser y conocer—. Del planteamiento se deduce que Heidegger, en el trabajo que comentamos, concibe el lenguaje como *mediación*.

Desde esta perspectiva enfrenta el tema de la *expresión (Ausdruck);* para resolverlo distingue, entre lo formal y lo físico del lenguaje, el carácter de signo formal de la palabra hablada o escrita.[37] Más adelante, sus esfuerzos se concentran en superar este dualismo en el que gravita, esquemáticamente, la desviación metafísica del pensamiento occidental; la distinción entre lo formal y lo material del lenguaje se difumina y, en consecuencia, también su carácter de mediación.[38]

En una *teoría de la expresión* no se desarrolla, por lo menos directamente, la dimensión estética de la automanifestación, sino el problema lógico de la bivalencia del lenguaje. ¿Cómo explicar la *materialización* del logos en la palabra? Heidegger piensa que el lenguaje tiene su propia realidad y, por eso, puede ser objeto de una disciplina aparte, pero a la vez postula que, para dar una respuesta filosófica acerca de su naturaleza, es preciso estudiarlo en relación con las instancias desde las que se explica y a las que, de alguna manera, se subordina.

En *Ser y tiempo*, en cambio, el problema de la expresión pasa a segundo término y prevalece la perspectiva lógica; en este segundo momento, el lenguaje refiere directamente al sentido, al ser intencional. Respecto a éste, su dimensión *exterior* es derivada. Incluso resulta ahora artificial distinguir entre lo exterior y lo interior, pues, al identificar en un solo nivel lo lógico y lo lingüístico, la distancia entre ambos se suprime. La palabra surge espontáneamente de la experiencia —de orden significativo— que el Dasein tiene del mundo. Esta inmediatez es patente en un conocido texto heideggeriano. “A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se les llama palabras se las provea de significaciones.”[39]

Con todo, para llegar a esta conclusión Heidegger tiene que recorrer un largo camino, del que la investigación sobre Escoto es un tramo importante. En la segunda parte de este trabajo se analiza la relación de las categorías lingüísticas con las lógicas y su correspondencia con el orden real. La estructura y contenido de esta obra responde a las de una gramática especulativa. Heidegger busca una especie de sistema del lenguaje válido en todos los casos. Esta pretensión se fundamenta en la objetividad del ente lógico del que, en última instancia, dependen las estructuras linguísticas.[40]

Los términos del problema son claros. La teoría del lenguaje forma parte de la lógica. El ente lógico *(Sinn)* y los significados *(Bedeutungen)* constituyen un mundo autónomo. El modo de ser del ente lógico es distinto del modo de ser de lo real. No hay que olvidar que la distinción por vía de modo de ser es paralela a la crítica del representacionismo. La *esencia* de lo lógico se define porque su forma es distinta de lo real —a lo que, sin embargo, refiere—. Ahora bien, al sentido y a los significados van unidos conjuntos de palabras —proposiciones— y palabras. ¿Qué relación hay entre unos y otras? ¿Se

"parecen" las proposiciones y las palabras al sentido y significados a los que remiten?

Se plantea así el problema de la *expresión*.[41] En el fondo, se discute la relación entre forma gramatical y contenido lógico del lenguaje. Lo que se dice y las estructuras mediante las que se dice lo que se dice se pueden distinguir; sin embargo, hay relaciones subyacentes, incorporadas en los modos de decir pero no dichas, que posibilitan la comunicación. Además de las palabras con las que hablamos, el hablar supone formas que no tienen semejanza alguna con las realidades a las que refieren. Pero el *carácter de expresión*, es decir, la conformidad entre estructuras lógicas y estructuras lingüísticas, no se advierte inmediatamente en el lenguaje hablado o escrito.

Compete a la gramática especulativa el análisis de las formas de relación que la gramática supone pero no explicita. Las formas de relacionar vertebran los elementos de los que se dispone y dan lugar al lenguaje. Al margen de esta *actividad*, las palabras se convierten en material desprovisto de espíritu. Las formas linguísticas son correlato, por tanto, de las formas lógicas. No se explican en sí mismas, sino a partir de las categorías de significado de las que son estricta expresión. Desarraigar el lenguaje de este contexto es cosificarlo.[42] Con todo, el orden del lenguaje posee cierta independencia; aunque responde a la configuración lógica, a su vez establece configuraciones en función de las cuales se explica el orden que impera en las palabras —irreductible a las palabras consideradas aisladamente—.[43]

Heidegger insiste tanto en la correspondencia entre lógica y gramática como en su distinción. Con Escoto, afirma que las formas lógicas no necesariamente tienen un correlato gramatical y su validez no depende de las formas en las que se expresan. A pesar de la relación que existe entre proposición y palabra, y sentido y significado, pertenecen a órdenes distintos —el primer par corresponde al elemento gramatical, el segundo al lógico—. Aun cuando el lenguaje depende del reino de lo inmutable y necesario, inasequible para los sentidos, tiene una dimensión temporal y, visto desde su materialidad, forma parte del mundo de lo realmente existente.[44]

Para resolver los problemas que presenta el carácter ambivalente del lenguaje, Escoto recurre a la noción de signo. Inclina la balanza hacia el componente formal del lenguaje, al que su *realidad* se subordina —entiéndase su realidad natural—. Aunque de alguna manera el lenguaje está sujeto al cambio, sus estructuras son permanentes y, por eso, están en la base de los distintos modos en los que se concreta. En este sentido, el lenguaje es más un orden, según el cual se disponen sus elementos, que los elementos de los que consta.[45]

Como lo lógico, el lenguaje no es un correlato literal; no cabe en este terreno hablar de semejanza. Esto supone un ascenso argumental en lo que se refiere al *relacionar*. Los modos de relacionar distintos del lenguaje se valen de aquello a lo que refieren. Tal es el caso, por ejemplo, de los mapas y, en general, de figuras esquemáticas; su valor es sectorial, están condicionadas por los límites de lo que imitan. El lenguaje, en cambio, establece un orden de referencias móvil, en el que la disposición de los elementos no está predeterminada, sin dejar por eso de ser un todo reglamentado. Puede decirse, metafóricamente, que el lenguaje es el mapa de todos los mapas precisamente porque no

es réplica de ninguna región dada.

Estas indicaciones preludian la interpretación del lenguaje que Heidegger propone más adelante. Lo entiende como un ámbito irrestricto; es un modo de referir que, por no ejercerse en una sola dirección, posibilita el resto de las relaciones; es el *significar* mismo: independientemente de lo que, en cada caso, comparezca por su concurso, posee una dinámica interna a la que obedecen sus posibles variantes.

Desde esta perspectiva, la amplitud del lenguaje es comparable con la del conocer y con la de lo real. Por esto, su consideración filosófica consiste en establecer su relación con estos órdenes generales. Tarea que se efectúa, como se ha visto, al hilo del análisis escotista de los modos *essendi*, *intelligendi* y *significandi*.

En este momento del análisis, hay que precisar la óptica desde la que se tiene que abordar el lenguaje en una consideración filosófica. Esto equivale a justificar lo que añade la teoría de la significación a la gramática y, en última instancia, a la lógica, de la que el lenguaje, en su acepción filosófica, es un tema.[46] Heidegger sigue paso a paso el análisis de Escoto; señala también los puntos en los que convergen la doctrina del filósofo medieval y la fenomenología. Mediante este procedimiento pendular pone de relieve la *correspondencia entre significado y los actos cognoscitivos* por los que se da y, por consiguiente, descarta la interpretación meramente psicológica del tema. Se refleja aquí la influencia de la teoría husserliana sobre la *nóesis* y el *nóema*.

Heidegger se vale de este esquema para explicar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo en el significado, y distingue así los actos del sujeto que conoce de las significaciones. Una pregunta resume el problema: ¿cómo adquiere significado una palabra? Efectivamente significa algo, esto es, dice o tiene sentido si guarda relación con el objeto al que remite. Si se enfoca el lenguaje sólo materialmente, queda sin resolver la cuestión del sentido. En este caso, hablar significa repetir voces inconexas.[47]

Heidegger pone el acento en la dimensión formal del lenguaje, en su carácter de signo. La palabra no puede entenderse como una cosa, como imagen concreta de algo, para ser signo ha de tener cierta generalidad. Hay que preguntarse por la dimensión expresiva —comunicativa— del lenguaje para acceder a su índole. Esto supone dar cuenta de la interdependencia entre el conocer y el lenguaje. Si se prescinde de este enfoque, el lenguaje equivale a disponer de cosas para *armar* otras cosas. En consecuencia, la instancia lógica se subordina a la psíquica y se repite, en el orden del significado, el equívoco representacionista. Así, la palabra se entiende como semejanza literal de aquello a lo que remite y no en su ser intencional.

El significado supone el conocimiento. La palabra tiene un contenido formal que se distingue de su forma sensible. Por tanto, el lenguaje tiene un sentido activo, más que algo ya constituido es un acto intelectual que trasciende a la voz.[48] Puede hablarse de las formas generales del lenguaje, independientemente de sus variantes en distintas lenguas. Escoto aborda el problema del lenguaje desde la perspectiva lógica. La palabra adquiere significado por el concurso de la actividad intelectual. Además, y esto es lo más importante, los significados por los que la palabra, por así decirlo, se llena, no son algo material, de naturaleza distinta al acto mediante el que se dan.

Tanto el significado como el acto con el que se corresponde, pertenecen al orden de lo inasible sensorialmente. La significación que *anima* a la palabra no es más que el relacionar propio del acto intelectual por el que ésta adquiere un sentido. De lo contrario, el lenguaje se entiende como un repertorio de palabras almacenadas en algún lugar también material. Pero los significados no *están* en ningún lugar, lo que no significa que carezcan de realidad. Precisamente porque son de índole inmaterial pueden ser correlato del orden real.

Los significados no son realidades psíquicas, sino contenidos intencionales que se adquieren por el concurso de actos también intencionales. Dada la índole inmaterial de estos actos, no puede confundirse su modo de realizar los significados con una producción efectiva. Entre la multiplicidad de las cosas y la generalidad de las funciones lógicas se encuentra el nivel que Escoto designa como *modus significandi*. Aquí se sitúan categorías gramaticales tales como el sustantivo o el verbo. Éstas tienen cierta generalidad pero se realizan de modo concreto, es decir, no pueden separarse por completo de la forma sensible en la que se materializan.

A continuación se resuelve la cuestión sobre la diversidad de modos de significado. En principio, a cada uno le correspondería un correlato material. Sin embargo, hay significados que no provienen directamente de cosas sensibles, por ejemplo, los términos privativos como "ceguera", o términos como "deidad" o "quimera". Escoto admite que la forma puede ser determinada también por algo que no sea material con tal de que no sea contradictorio con el material que ha de unirse a la forma.

El correlato real, que legitima el orden significativo, no necesariamente se identifica con la realidad natural. El punto es de especial relieve en este momento de la argumentación y, en general, para la filosofía heideggeriana en su conjunto. El *modus essendi* abarca también el ámbito de lo lógico, lo conocido en cuanto tal y lo objetivo en general.[49] Con todo, cuando se trata de la realidad natural, por ser una referencia más directa, resulta más evidente que los modos de significado tienen su origen en los modos de ser.

En cualquier caso, es preciso tener en cuenta que lo real no es, en estricto sentido, el correlato de las formas de significación. Los modos de significar dependen más bien de otra instancia. Con esto, Heidegger —siguiendo a Escoto— quiere poner de relieve que no tenemos acceso inmediato a las estructuras de lo real, las cuales no se nos dan de por sí, sino a través del conocimiento. Invariablemente se topa con este hecho ante el que ya no se puede retroceder.[50] El significado de la expresión no se refiere al objeto como tal, sino al objeto dado en la *especie intelligibilis*, al objeto en la conciencia.[51] Esto no implica distancia respecto a lo real, pues el objeto es lo real al modo de la verdad, no una realidad degradada. Así las cosas, se impone otra pregunta: ¿en qué se distinguen el *modus significandi*, el *modus intelligendi* y el *modus essendi?*

La relación entre los tres niveles es tan estrecha que son precisas más distinciones para establecer lo propio de cada uno. Escoto discrimina el *modus activus* y el *modus passivus*: el primero se refiere a la realización de la conciencia y el segundo al resultado del acto. Heidegger compara los aspectos *subjetivo* y *objetivo* del significado con la

nóesis y el *nóema* de la fenomenología.[52]

El siguiente paso constituye, a nuestro parecer, la línea de fuerza de la argumentación. Considerados en su forma *pasiva*, los tres modos son *lo mismo*. La afirmación remite al punto del que parte Heidegger. No hay necesidad de poner puentes entre el ser en la conciencia y el ser real. La verdad no es una réplica más o menos acertada de lo real, sino lo real en cuanto conocido. Ahora bien, la continuidad entre conocer, significado y ser se da cuando se consideran bajo una misma razón formal desde la óptica del sentido —no desde lo diverso y mudable—.

Según Escoto, en su dimensión pasiva, lo real, el significado y lo conocido, se distinguen sólo materialmente, pero no formalmente. Sin embargo, la distinción entre *modus intelligendi passivus* y *modus essendi passivus* no es nítida. Más exactamente, esta distinción es doblemente formal. En un caso se designa la realidad en tanto que conocida; en otro, la realidad está dada directamente, pero directamente aquí significa inmediatamente categorizada. El *modus significandi* es el *intelligendi* en tanto que expresado.[53] En cambio, en su dimensión *activa*, los modos se distinguen material y formalmente, puesto que pertenecen a distintos órdenes.

En el caso del conocer y el significar lo activo y lo pasivo se distingue claramente. Se trata de actos y objetos correspondientes. Sin embargo, según Heidegger, Escoto no establece un modo activo y un modo pasivo en el nivel del ser, aunque lo considera de doble manera: como objetividad absoluta y en tanto que determinada categorialmente —inmediatamente informada—. Más que como realidad mudable y plural, comparece a la manera de un límite irrebasable. El orden del significado y del conocer están de un lado y el *modus essendi* de otro; se distinguen materialmente. Esto es, son dos mundos aparte. En cambio, el orden del significado forma parte del nivel cognoscitivo sin confundirse con éste.

Lo anterior explica que, en última instancia, el contenido del significado provenga del mundo objetivo. En cuanto expresión directa del sentido, pertenece al ámbito absolutamente válido de lo lógico. La relación del significado con la realidad material pasa invariablemente por el filtro del conocimiento. Su objetividad se funda en la objetividad que caracteriza al ser intencional. Desde cualquier enfoque, el lenguaje aparece como un problema lógico. Su dimensión material y psíquica es secundaria. "Siguiendo, pues, el hilo de lo dado *(modus essendi)*, lo cual a su vez es sólo dado como conocido (en el *modus intelligendi)*, son descifradas las formas de significado *(modus significandi)*."[54]

Quedan así establecidas las diferencias y similitudes entre los tres órdenes; concluida esta etapa de la investigación se accede a la estructura del lenguaje. De lo dicho hasta ahora, se sigue que entre la palabra considerada materialmente y el objeto no hay semejanza alguna; ésta adquiere su relación con la realidad a la que remite a través del intelecto que, a su vez, obtiene su legitimidad de la conformidad intencional con el objeto.

Las formas de significado, por tanto, dependen de la instancia intelectual. De hecho, son la expresión de este orden lógico inasible para los sentidos y que se sustrae a los

vaivenes psíquicos. Por tanto, se puede establecer un paralelismo entre sus estructuras, que pasan inadvertidas en la experiencia inmediata, y las estructuras lógicas. A pesar de que el lenguaje se subordina al conocimiento, cosa que más adelante Heidegger no admite, en este análisis se prefiguran las notas que posteriormente le atribuye. Éste posee un carácter activo, configurador y marcadamente formal que absorbe su dimensión material. Más aún, se insinúa ya la tendencia a anular la contraposición entre forma y materia, entre lo intelectual y lo sensible en el lenguaje.[55]

Así como el lenguaje se subordina a las formas lógicas, la voz se subordina al significado. Por esto, Escoto trata las partes de la oración no como partes en sentido material, sino como funciones que son correlato de categorías lógicas. Las partes de la oración no son las palabras o sus formas, sino los esquemas ideales —de carácter general — según los que se dan los posibles significados concretos. El carácter virtual de las formas de significado es la base del irrestricto campo de relaciones que establecen. Estas relaciones responden a una lógica interna que las legitima, y operan de modo igual en todos los casos sin repetirse en ninguno.

El lenguaje, el conjunto de las formas de significado, es un sistema *a priori* a cuyas reglas obedecen las posibles relaciones de significado. “En los *modi significandi* yace la posible forma de ordenación de las conexiones concretas de significado. Queda así caracterizada la función esencial de los *modi significandi* dentro del ámbito del significado.”[56] Las formas de significado son modos de relacionar que no se identifican con ninguna relación dada. En este sentido, el lenguaje trasciende la pluralidad de formas en las que fácticamente se da.

Los modos de significar fungen entonces como principios de construcción —en términos de Escoto: *principium efficiens intrinsecum constructionis*—. En el contexto de la investigación heideggeriana del lenguaje, la fórmula escotista reviste un especial interés pues anticipa las líneas de fuerza de su intepretación posterior. Al hablar de principios se pone el énfasis en la aprioridad del lenguaje, y este carácter formal se subraya cuando se hace referencia a principios de construcción. El lenguaje es forma de formas, regla de las relaciones que contiene esquemáticamente las formas posibles de significado. Como explica Escoto en su análisis del juicio, a esto se debe la unión coherente de los distintos significados. Se denomina *congruitas* a este unirse según una necesidad precontenida o implícita en los significados.

Esta congruencia o coherencia no es otra cosa que la verdad. Ésta se fundamenta en las formas de significado, no en los significados que se unen. De lo contrario, la síntesis se entiende como resultado de un conocimiento posterior a la unión misma de los elementos y se desencadena el proceso al infinito. Heidegger afirma taxativamente que la *congruitas* responde a una *constructio* prescrita *a priori* mediante los modos de significado; está como esbozada antes de llevarse a cabo. En resumen, es la regla para las conexiones concretas de significado.[57]

Por último, para determinar más acabadamente el ámbito propio de las formas de significado, Heidegger las distingue de la validez —forma de ser propia del sentido—. La aclaración es pertinente pues antes dijo que el orden significativo y el orden cognoscitivo

refieren niveles distintos. El lenguaje es expresión de este último, pero hay que tener presente que no expresa una situación subjetiva, sino la conformidad del ser y el conocer.

La doctrina de la significación de Escoto proporciona, en contraste con la gramática moderna, basada en la psicología y otras ciencias empíricas, una interpretación sólida, filosóficamente consistente, del lenguaje. Las formas del significado *participan* de la necesidad propia del dominio al que pertenecen, la lógica, reino de lo inmaterial e inmutable. Pero el valor de verdad se da sólo en sentido estricto en el juicio; ahora bien, como las categorías del lenguaje hacen posible que éste se exprese como proposición, tienen un valor que puede denominarse, con Lotze, *valor sintáctico*.[58]

Queda así establecido el estatuto del lenguaje. Sus categorías son *a priori*, y su realidad distinta de la de cosas y de los procesos psíquicos. Heidegger encuentra en Escoto las pautas que le permiten plantear una teoría del significado en la que se justifica su carácter objetivo y, por consiguiente, su pertenencia al ámbito de lo necesario e invariable. Sin embargo, muy pronto corregirá su postura respecto al lenguaje.

Este cambio se debe principalmente a la superación de la estructura judicativa como forma de acceso a la verdad; en consecuencia, se supera también la subordinación del lenguaje al conocer y se busca una estructura más flexible para interpretarlo. Lo ganado en esta primera aproximación más adelante resulta insuficiente: no basta con garantizar la generalidad de las formas de significado, es necesario también dar cuenta de su *movilidad*.

5. Categorías de significado y formas gramaticales

Con lo dicho hasta ahora, la relación entre lógica y lenguaje queda suficientemente esclarecida, pero no sucede lo mismo en el caso de la gramática. Si el lenguaje es un tema lógico, ¿la gramática es superflua? ¿No se está invadiendo el territorio de esta disciplina? Antes de responder estas preguntas, Heidegger insiste en que es innegable que las construcciones lingüísticas tienen significados; consideradas en su dimensión funcional son invariables y, por tanto, pueden considerarse como categorías. La *gramática especulativa* no consiste en fundir lógica y gramática, sino en estudiar el lenguaje desde una perspectiva filosófica con el objeto de *dilucidar la estructura lógica de los significados*.[59]

Se entiende, por el contexto en el que Escoto elabora su doctrina de la significación, que *significados* aquí no se refiere a contenidos significativos, sino a *formas de significar*. Nos volvemos a encontrar con el problema antes mencionado. El *modus significandi* ostenta cierta generalidad —*valor sintáctico*—, pero la verdad no se da en el nivel de significado y, por tanto, no se le puede atribuir, en sentido estricto, la validez de lo lógico. Con todo, aunque las categorías no tienen el mismo grado de necesidad que el juicio —forma lógica fundamental—, son esquema de relaciones y, en esa medida, también prefiguran las relaciones posibles de significados. Dicho de otra manera, son la regla de relación según la cual se dan las relaciones concretas de significado.

Antes de continuar con el análisis de las formas de significado, es importante detectar

su relación con la noción de verdad heideggeriana. Así se distingue lo que permanece en momentos posteriores, a saber, su definida función de esquema de relaciones, y lo que cambia, sustancialmente, la subordinación de esta actividad configuradora a las formas, más rígidas, de la lógica y la gramática.[60]

El rechazo de la doctrina de la *verdad como adecuación*[61] obliga a Heidegger a separarse de algunas de las afirmaciones que sostiene en el comentario a Escoto; entre otras, la distinción entre el *modus intelligendi* y el *modus significandi*. En el posterior desarrollo de su filosofía, comprensión y lenguaje van de la mano y no puede decirse que uno sea posterior a otro, y, por consiguiente, no hay que excluir la validez, *strictu sensu*, en el nivel del lenguaje.

Además, los modos de significar adquieren preponderancia sobre las formas lógicas. El lugar del sentido no es ya el juicio sino el *habla apofántica*, que posibilita la síntesis judicativa. En cualquier caso, incluso cuando Heidegger admite el juicio como lugar de la verdad, lo hace en el contexto de una crítica a su intrepretación representacionista; en ningún momento admite que la verdad sea réplica literal de lo real, lo que implica un absoluto desconocimiento de la intencionalidad.

A pesar de la evolución de la idea de verdad en Heidegger, es posible encontrar un hilo conductor entre la línea que explora en el trabajo de habilitación y la noción de logos que maneja más adelante. Simplemente se radicaliza. El lenguaje no sólo sigue considerándose como tema lógico, sino que se convierte en lo lógico por excelencia; mantiene su carácter de *a priori* y su *valor sintáctico*, se identifica con el sentido. Una de las características más relevantes del planteamiento propiamente heideggeriano en torno al lenguaje es esta asimilación de lo lógico por parte del lenguaje. Respecto a su forma de relacionar, la síntesis lógica, el juicio, es derivada. Como más adelante se desarrolla con detalle, en *Ser y tiempo* el lenguaje es inmediatamente *descubridor*.

Hay que insistir, antes de entrar en la parte final de la doctrina de las categorías y la significación, en que Escoto estudia las formas de significado en tanto que separadas del modo fáctico en el que se dan, pero esto no implica que disuelva la gramática en la lógica. El propósito del análisis es dilucidar la forma lógica de los significados que explica como funciones. Con todo, aunque estas formas pertenecen al ámbito de lo objetivo, tienen un nivel propio que corresponde al orden autónomo, que se ha denominado *modus significandi*.

Interesa también destacar el fino estudio de las partes de la gramática que lleva a cabo Heidegger —de la mano de Escoto—. Dentro del análisis del *modus significandi* se aborda el tema de las partes del lenguaje. Antes de señalar la función de cada una, Escoto establece las distinciones que después le sirven para clasificarlas. Importa tener en cuenta que a los *modos de ser del objeto* corresponden *modos de ser de los actos que dan sentido*. Así, si se distingue entre objetos autónomos y no autónomos, se distingue también entre actos de los que resulta un significado autónomo y actos de los que resulta un significado no autónomo. No se puede hablar de significaciones independientemente de los actos que las *realizan* y, a la vez, estos actos se determinan por el modo de ser del objeto del que, en cada caso, se trata. En este contexto, el lenguaje no se entiende como

una herramienta de la que se dispone, sino desde un rendimiento cognoscitivo que anticipa o precede los modos concretos de darse de los significados.[62]

De acuerdo con este esquema, *acto significativo* y *modo objetivo* correspondiente, se analizan los elementos del lenguaje. Escoto enumera los siguientes: nombre, pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición e interjección. Así, al carácter del objeto que corresponde al nombre corresponde también un acto significativo que consiste en la determinación del objeto desde este enfoque formal —a saber, aquello del objeto a lo que el nombre refiere—.[63] La realización del significado es fundamentalmente un relacionar, en el que el carácter de cada uno de los elementos se explica por su situación respecto a los otros.

Heidegger insiste en que las categorías del lenguaje no son cosas, sino formas previas que se dan a una con el sentido y posibilitan la expresión de éste. Por tanto, su análisis consiste en establecer la determinación más general de cada una de ellas; se trata de dilucidar aquello que hace al nombre ser nombre, al verbo, verbo, y así sucesivamente. Pero Escoto no se detiene sólo en el estudio de las formas gramaticales básicas, sino que analiza también la función de los casos y aplica la doctrina de la significación a todos los elementos del lenguaje. La amplitud del análisis pone de manifiesto que aspira a un sistema del significado de validez general, independiente de los modos en los que se da. Aún más, los esquemas de los que se compone este sistema regulan y hacen posible el lenguaje en su diversidad fáctica.

Para dar cuenta de su procedimiento y hacer explícitos los supuestos de los que parte, basta revisar los análisis escotistas del nombre y el verbo. Éstos son los modos del lenguaje más generales, y, por esto, en función de ellos se determinan los demás. “Objeto y estado de objeto, el *modus entis* y el *modus esse* se designan con razón como las determinaciones más generales en el ámbito de lo objetivo en general.”[64] La distinción no puede ser más amplia. El carácter de objeto compete a lo real en todas sus formas y, de modo complementario, el *modus esse* designa los estados del objeto. Se traza así el esquema general del que se derivan el resto de las formas de significado.

El fin del análisis, en todos los casos, es establecer el rasgo determinante de la forma en cuestión, aquello por lo que es tal. Las categorías de lenguaje aparecen entonces como funciones. Interesa destacar el papel que desempeñan en relación con el conjunto. De hecho, se cumplen como funciones sólo si se da por supuesto la totalidad a la que pertenecen. Esto no implica que exista una ruptura entre este orden, hasta cierto punto ideal, y el orden real. No hay que olvidar que la última referencia de las formas significativas es el objeto, que, a su vez, remite a lo real.

Para acceder a la esencia de la categoría *nombre* es necesario encontrar su correlato objetivo. Ahora bien, como lo que hay que determinar es el sentido más general de esta función, se hace abstracción de la diversidad de los nombres y se señala el rasgo formal al que responde. Todo lo real es algo determinado, un *qué*, un algo; si se prescinde de la determinación de la que en cada caso se trata, y se centra la vista en el carácter de determinado de lo real, se visualiza lo que el *nombre* expresa. Heidegger identifica este carácter con el carácter de objeto que, visto desde esta perspectiva, no se identifica con

nada real, sino que designa a lo real formalmente considerado: en tanto que determinado, valga la redundancia, por la nota de la determinación.

El nombre expresa el *objeto como objeto*.[65] El ser un *qué*, un algo determinado, se denomina también *modus entis*. El carácter de objeto y el de ente aluden indistintamente a esta determinación última de lo real. Con todo, para establecer la función de significado del nombre hay que considerar, al lado del *modus entis*, el *modus determinatae aprehensionis*. Esto implica que la función significativa depende directamente de las formas de conocer.

La correspondencia entre conocer y ser confirma que el lenguaje, más que un nivel autónomo, es la expresión del acuerdo que reina entre los otros dos. Por su carácter de mediación, no puede prescindirse de la óptica del conocer al tratar de sus funciones. Más que un correlato directo de lo real, es correlato de una relación en la que se fundamenta.[66]

El *modus determinatae aprehensionis* es la *forma* del nombre en tanto que forma de significado, su rasgo distintivo en relación con las otras categorías gramaticales. Al carácter de determinación de lo real corresponde un modo en el orden ideal, los dos juntos, esto es, en la simultaneidad de un solo acto, constituyen el rasgo esencial de todo nombre.[67] La relación entre el aprehender y lo aprehendido —reaparece el binomio *nóesis-nóema*— otorga a la función del nombre un rango ideal que no se reduce al de réplica de la sustancia.[68] Posee cierta generalidad que no llega a ser, *strictu sensu*, la de lo lógico, pero recibe de este orden su legitimidad.

La *gramática especulativa* añade a la gramática este nexo con lo lógico. Ambas tienen por objeto el lenguaje, pero lo estudian desde distinto enfoque. La gramática, en su acepción tradicional, analiza el lenguaje como algo ya dado, en cambio, la gramática especulativa —estudio filosófico del lenguaje— asiste a su génesis. De ahí que el nivel del significado que se caracteriza no coincida exactamente con el nivel gramatical.

La función del nombre es válida para todo objeto, exista o no, porque indica el significado de aquello que nombra no como objeto real, sino *en tanto que es contenido de un acto que le da sentido*. La función de significado se cumple tanto si la referencia es directa como si está mediatizada intelectualmente. Por eso se extiende también a objetos de la lógica y la matemática; o abstractos, como ceguera. Queda de manifiesto que las formas de significado son relaciones; como indica Heidegger, su contenido no es el objeto en su materialidad, sino en tanto que conformado por la determinación general en la que consiste su carácter de objeto.[69]

El valor general de las formas de significación proviene entonces del contenido de significado que posibilita inscribir algo bajo la razón formal de *nombre* —independientemente del nombre del que en cada caso se trate—. Estas formas de clasificación se sitúan en un terreno intermedio entre lo lógico y lo real en su materialidad; comparecen como una totalidad referencial que enlaza ambos órdenes sin transcribirlos literalmente, sino de forma esquemática. También en el caso del verbo se enfatiza la dimensión estructurante o configuradora —característica de todas las formas de significado—.

Las distintas formas del verbo responden a las distintas significaciones que las determinan. En general, el verbo indica el *modus esse*, las circunstancias del objeto. Sin embargo, como este carácter general puede cumplirse en formas diversas, el verbo significa de diversas maneras. De modo general refiere formalmente al *estado de cosas*, es decir, categoriza este rasgo. Por ejemplo, si se atiende a la identidad entre el objeto y su estado, se hace referencia al participio. En cambio, la pluralidad de tiempos verbales y su sentido activo o pasivo remiten al acaecer o al obrar propio de la realidad natural. Importa advertir que la pluralidad se reduce a sus formas más generales, es decir, se entiende desde éstas sin necesidad de arbitrar en cada caso un esquema particular.[70]

En el análisis del verbo como forma de significado se estudia también la función del *est* como cópula. Este asunto es definitivo pues pone en juego la cuestión de la verdad en el juicio. Escoto lo plantea en términos de *compositio*. Heidegger indica que la *compositio* no es la función distintiva del verbo, sino la forma más genérica de lo que se ha designado como *estado de cosas*.[71] La proposición no es la única forma de referirse al estado de cosas, también lo hacen las frases que designan, por ejemplo, lo deseado, lo interrogado, o un mandato.[72] El sentido no es una exclusiva de la proposición enunciativa; sin embargo, todo juicio tiene sentido —que viene a ser su *realidad*— y éste opera como condición de posibilidad de la expresión, indiscriminada, del estado de cosas.[73]

En el análisis de la *compositio* se pone de manifiesto el carácter *a priori* de las formas gramaticales —consideradas como correlato de actos significativos—. Más que la realidad o irrealidad de las cosas, en el juicio se trata de la conformación intelectual del ente.[74] La relación que el verbo establece entre los elementos de la proposición no se reduce a un mero corroborar un estado de cosas, entre otros motivos, porque la relación misma no puede ser vista ni deducida. En este planteamiento se insinúa el problema que ocupa la atención de Heidegger más adelante. Incluso admitiendo que la verdad se da en la síntesis judicativa, fundamenta esta operación en la inmediatez con la que se conoce la relación a la que remite, no en comparaciones entre cosas —entre el fáctico juzgar y lo real—. El juicio tiene también un sentido que es la base de la necesidad y el valor de verdad que se le atribuye.[75]

Hay que subrayar que las distintas formas en las que el verbo se expresa están supuestas en el *est*. Éste es el carácter determinante del verbo como función de significado. Entonces ser y verbo remiten al mismo acto significativo considerado genéricamente.[76] Se plantea así un problema fundamental, a saber, la índole funcional de *es*, uno de los más acuciantes de *Ser y tiempo*.

> El "es" y su exégesis, esté realmente expreso en una palabra o simplemente indicado en una terminación verbal, es algo que entra en el conjunto de problemas de la analítica existenciaria, si es que las proposiciones y la comprensión del ser son posibilidades existenciarias del Dasein mismo. El estudio de la cuestión del ser volverá sobre este peculiar fenómeno del ser dentro del logos.[77]

Al atribuir a las partes del lenguaje el carácter de función, Heidegger configura un modelo gramatical predominantemente lógico. Tiene en la mente el esquema de la

gramática especulativa de Escoto y, al mismo tiempo, se mueve en el ámbito abierto por la fenomenología. Sin embargo, es la problemática del ser la que otorga unidad y dirige sus investigaciones. Desde esta perspectiva, no es extraño que cierre su estudio planteando la necesidad de abordar el lenguaje desde el punto de vista de la metafísica. A la larga, el ámbito que se ha designado como realidad de lo lógico, el sentido, exige una consideración *translógica*.[78]

6. Carácter histórico del sujeto en el que se dan las categorías y el significado

Es importante tener bien claro en qué sentido afirma Heidegger que es necesario recuperar el sesgo metafísico del problema que venimos tratando —a saber, la verdad, el valor objetivo del sentido y del significado—. Queda establecido, frente al psicologismo, que el *modus intelligendi* y el *modus significandi* están por encima de las contingencias del orden natural y responden a unas estructuras generales en las que impera la necesidad.

Ahora bien, la exigencia de plantear metafísicamente el problema, esto es, desde una perspectiva más amplia que la lógica, desemboca en el sujeto. El retroceso al origen implica dar cuenta de la constitución del sujeto que, en última instancia, lleva a cabo la edificación de la objetividad mediante el juicio. Al margen de la actividad de un sujeto, no es posible la determinación del objeto y, por consiguiente, tampoco la inteligibilidad.[79] Eliminar el planteamiento relativista del juicio, propio del psicologismo, no exime del análisis de la *forma de ser* del sujeto, pues a su estructura remiten los actos por los que se da la verdad y el significado.[80]

En la medida que obliga a determinar el *ser del sujeto* que las posibilita, el problema de la objetividad y sus formas es un tema metafísico. Por tanto, el tema obliga a entrar de lleno en la esfera de la subjetividad.[81] Según Heidegger, esto implica introducir una variable no suficientemente desarrollada por Escoto, en gran parte por su contexto cultural: la historicidad inherente al sujeto que en el juicio construye la objetividad.

La investigación del estatuto propio de lo lógico adquiere la forma de una teoría de la verdad que busca dilucidar la relación entre el *ser intencional* y las formas de la significación. Establecer la relación entre conocer, realidad y lenguaje, obliga a Heidegger, por último, a esclarecer la índole del sujeto.

Como el sujeto es un sujeto histórico, Heidegger apela a Hegel, quien plantea la lógica desde una perspectiva más radical porque supera la lógica de la proposición. Éste es el inicio de la larga confrontación heideggeriana con la dialéctica. A su parecer, no se puede acceder al ser mediante este modo de pensar, pero proporciona una noción acerca de aquello a lo que aspira la filosofía.

El camino hegeliano no es el adecuado para enfrentar la problemática ontológica; sin embargo, es necesario tenerlo en cuenta porque constituye el esfuerzo más poderoso en la línea de esclarecer la historicidad del espíritu en el que, finalmente, se dan la lógica, las categorías y el lenguaje:

> …particularmente una doctrina de las categorías, derivada de sus tendencias fundamentales, tiene ante sí la

> gran tarea de una discusión de principios con el sistema más vigoroso en plenitud y profundidad, en riqueza de experiencias vitales y en construcción conceptual, de una visión histórica del mundo; con un sistema que como tal ha recapitulado en sí todos los problemas filosóficos fundamentales precedentes, con Hegel.[82]

El recurrir a Hegel indica que Heidegger trata de superar los residuos de una lógica abstracta que quedan en la fenomenología para afrontar los problemas que ésta ha descubierto desde la condición histórica del Dasein.[83] El problema de las categorías no puede separarse del estudio de la constitución del sujeto. Éstas son las formas más generales de la objetividad, pero no puede hablarse de objeto sin un sujeto al que se le da mediante el juicio. Por tanto, si se tiene en cuenta la condición del sujeto, las categorías no pueden reducirse a *funciones del pensar*.[84]

La lógica y la metafísica convergen en este punto. El nuevo enfoque —no hay que olvidarlo— sirve para insertar dentro de la problemática lógica la dimensión concreta del sujeto que juzga. "El sujeto teórico del conocimiento no explica el sentido metafísico significativísimo del espíritu; mucho menos su contenido completo. Y sólo entrando en éste adquiere el problema de las categorías su dimensión profunda y su riqueza."[85] El análisis de lo lógico y sus formas lleva a replantear la pregunta por el sujeto y, una vez que ésta se ha formulado, se propone una explicación más amplia de su constitución. Ciertamente, al sujeto le compete un comportamiento teórico en cuyas fronteras se ha situado tradicionalmente el dominio de lo lógico. Con todo, éste no es el comportamiento privilegiado de un espíritu vital que puede ejercerse en múltiples direcciones.

Cuando se trata de resolver el problema del sentido es preciso retroceder hasta un sujeto que, por así decirlo, es anterior al sujeto de la teoría del conocimiento. Heidegger lo denomina en esta obra *espíritu vital;* esta caracterización apunta ya al Dasein. Si se tiene en cuenta este modo de ser del sujeto es posible plantear el problema del sentido desde el punto de vista del significado. Con esto, la lógica ya no se limita al estudio de estructuras sino que resuelve el problema de la verdad.

Así, determinar la índole de la subjetividad y dilucidar el problema del sentido conforman una sola cuestión; se trata de tareas correlativas con las que, además, se rescata el carácter metafísico sin el que la filosofía no es tal.

> *A la larga la filosofía no puede prescindir de su propia óptica, la metafísica*. Para la teoría de la verdad esto significa la tarea de una significación última metafísico-teleológica de la conciencia. En ésta vive ya como algo originario y propio el carácter de valor, en tanto que es acción vital *(lebendinge Tat)* llena de sentido y realizadora de sentido […][86]

La problemática del sentido está ligada a un tipo de acción no específica, como la teoría, sino omniabarcante: se refiere al ejercicio vital mismo que impregna todas las direcciones en las que, ulteriormente, el espíritu se ejerce.

A pesar de que la propuesta de Escoto entraña una cierta metafísica, según Heidegger éste no dispone de un horizonte filosófico-cultural que le permita acceder a la dimensión radical del problema. Es preciso tener a la vista la proeza especulativa de Hegel para comprender la historicidad del espíritu —su interna movilidad— en la que se dan la

lógica, las categorías y el lenguaje. Hay que justificar la índole dinámica de este sujeto sin menoscabo de la objetividad, necesidad y validez que constituye la última referencia, la instancia legitimadora de su acción configurante.

Aun cuando en el trabajo sobre Escoto el lenguaje se subordina al conocimiento, la relación entre sentido y *acción vital* del sujeto preludia el giro heideggeriano. En *Ser y tiempo* las formas de significación son más fundamentales que las propias del conocimiento teórico y, en consecuencia, el juicio deja de ser el esquema mediante el que se accede a la verdad. El lenguaje no es más un reflejo de estructuras cognoscitivas, sino la estructura que posibilita la relación con el ente en la multiplicidad de las formas en las que puede darse. De esta manera, el *logos* aparece como el supuesto de toda actividad.

La interna referencialidad del sujeto a lo que le rodea muestra que para Heidegger es indispensable analizar en un contexto más amplio, el de la metafísica, el objeto de la lógica, la gramática y el lenguaje. Hay que subrayar que esta relación del sujeto con el ente no puede ser puesta en entredicho. De hecho, aquí se apoya la argumentación heideggeriana desde el principio: la realidad del ente lógico no es más que su validez, querer equiparar su realidad con la de las cosas es el origen de los equívocos psicologistas y, en general, de la idea de conocimiento como reproducción literal.

Como el ente lógico, el significado tiene un valor objetivo que no puede diluirse en procesos psíquicos. El objeto es tal por su carácter de conocido y no tenemos otra vía para referirnos a él, pero esto no implica una deformación de lo que se nos da por su medio. La correlación entre el juicio y el objeto es incuestionable *a posteriori*, pues consiste precisamente en el conocimiento de la conformidad. Intentar legitimarlo mediante comparaciones conduce a un proceso al infinito. No tiene sentido plantear el problema como una semejanza entre representación y cosa. Se insinúa aquí la crítica a la verdad como adecuación a la que Heidegger antepone la *desocultación* como modelo más originario de verdad.

De esta primera incursión en el tema del lenguaje hay que retener, sobre todo, la fundamentación de las formas del lenguaje en un correlato objetivo. El *modus significandi* corresponde al *modus intelligendi* y éste al *modus essendi*. Esto implica que los modos de significar no son formas vacías; el lenguaje no es un sistema autorreferencial sino *expresión* de la conformidad entre conocer y ser. Posteriormente Heidegger suprime la relación de anterioridad y posterioridad que media entre conocer y lenguaje: ambos están en el mismo nivel. El *habla*, más amplia que el lenguaje tal y como se entiende en el trabajo de habilitación, es un modo de apertura y, como tal, posee un tipo de visión. No se fundamenta necesariamente en el conocimiento.

En la investigación sobre Escoto se pone de manifiesto la tensión entre extremos en la que se sitúa la búsqueda heideggeriana: por una parte, en la línea de la fenomenología, establece que la validez, modo de ser del ente lógico, se sustrae de la contingencia de los procesos psíquicos; por otra, advierte que la acción del sujeto que realiza el sentido no puede entenderse como una aplicación mecánica de rígidos esquemas. En la interpretación del lenguaje hay que conciliar la objetividad propia de lo lógico y el dinamismo característico de la vida.

A este respecto, es revelador que para explicar el proceder de Escoto se apele al final del escrito de habilitación al nexo entre mística y teología. Según Heidegger, sólo se entiende la filosofía de la Edad Media desde las dos instancias que convergen en su configuración: mística y teología. Al margen del elemento teológico, el pensamiento se disuelve en el irracionalismo —pierde el rumbo—, pero sin el elemento místico se incurre en un logicismo estéril.[87]

La aseveración descubre los escollos entre los que Heidegger tiene que abrirse paso. ¿Cómo devolver al sujeto la vitalidad sin perder la generalidad y necesidad que legitiman el conocimiento? ¿Cómo dar cuenta de la verdad sin recurrir a una hipóstasis lógica como fundamento? La interpretación del lenguaje oscila también entre estos extremos: insuficiencia de las reglas lógico-gramaticales para explicar su génesis y, a la vez, necesidad de acceder a la sistemática que subyace en su movimiento. No se explica a partir de una reglamentación prestablecida, sino desde el despliegue de un espíritu histórico.

[1] *Cfr: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 61.

[2] En el contexto de la fenomenología, movimiento renovador de la filosofía en el que Heidegger inicialmente se sitúa, *validez* significa independencia respecto a la variabilidad y probabilidad propia de los hechos psíquicos. De hecho, la *epojé* en su primer momento —reducción fenomenológica— implica la independencia de los fenómenos "en sí mismos" respecto al sujeto psicofísico. Con su noción de Dasein, Heidegger pretende salvar la distancia idealista entre dimensión lógica y vital del sujeto.

[3] Con fecha de 1913; el título completo es *Die Lehre vom Urteil im Psycologismus. Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik*, en *Gesamtausgabe*, v. 1, pp. 59-188.

[4] *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), en *Gesamtausgabe*, v. 1, pp. 189-411. Como es sabido, el tratado sobre el que versa este trabajo no es de Escoto sino de Tomás de Erfurt.

[5] *De camino hacia el habla*, p. 84; *Unterwegs zur Sprache*, p. 87.

[6] "…—en el verano de 1907— me topé con la cuestión acerca del ser, en forma de disertación de Franz von Brentano, el maestro de Husserl. Lleva por título 'De la significación múltiple de lo existente según Aristóteles', está fechado en 1862" (De camino., p. 85).

[7] "Y el libro *Ser y tiempo*, aparecido en 1927, lo dediqué a Husserl, porque la fenomenología ofrecía la posibilidad de un camino" *(ibidem)*. Husserl, y con él el resto de los fenomenólogos, aprovecha el principio de Brentano según el cual todo fenómeno psíquico que no sea la "representación de un objeto" se fundamenta en la "representación de un objeto". En donde "representación de un objeto" tiene sentido amplio, se extiende al juicio afirmativo o negativo, sentimientos de odio o amor, repulsión o atracción; estos actos suponen la representación del objeto afirmado, negado, odiado o amado. De esta manera, la representación se muestra como la *estructura*, base ideal de todo fenómeno psíquico —ya en la interpretación husserliana—.

[8] *Cfr*. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 26.

[9] De puño y letra de Heidegger; transcrito por Hugo Ott. *Cfr*. H. Ott, *Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1992, p. 96.

[10] Como es sabido, la defensa husserliana de la lógica como orden autónomo va de la mano de la crítica del psicologismo que realiza en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* ("Prolegómenos de la lógica pura"), publicado en 1900. Husserl señala el escepticismo y el relativismo implícitos en la subordinación de lo lógico a lo psíquico. Por esto replantea el tema de la verdad. Es necesario distinguir los hechos —de cualquier orden—, respecto a los cuales sólo puede hablarse de leyes probables y aproximadas, de los objetos ideales, respecto a los cuales se habla de leyes lógicas. Los primeros están sujetos a la mudabilidad y contingencia, los segundos se cumplen necesariamente; se trata de legitimar el orden que garantiza la verdad. La confusión se debe a no distinguir entre los actos por los que se entiende —inmersos en el curso variable de lo psíquico— y las *significaciones* entendidas. De manera que si se enuncia repetidamente una proposición verdadera cambia el acto pero la significación no se altera. Proposiciones como el principio de contradicción, el ejemplo es de Husserl, son verdaderas independientemente de las condiciones psicológicas en las que se formulen. Es importante subrayar la relación husserliana entre orden ideal y significación porque el discurso heideggeriano del logos parte y se mantiene en esta dimensión ideal. De hecho, otorga al lenguaje cierta independencia respecto a la vida psíquica: se da a una con la existencia misma del Dasein con estatuto de *a priori*. A este orden remite en *Ser y tiempo* con la pregunta por el *sentido* del ser.

[11] *Die Lehre…*, pp. 66-159.

[12] *Idem*, pp. 160-164.

[13] *Idem*, pp. 165-187.

[14] A quien recuerda en el prólogo de este primer trabajo como su guía en los problemas lógicos modernos.

[15] *Cfr*. M. Berciano, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Ediciones Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991, p. 15.

[16] *"Das Urteil der Logik ist Sinn"* (*Die Lehre*…, p. 172).

[17] *"Die Problematik des Urteils liegt nicht im Psychischen" (idem*, p. 164).

[18] *Cfr. idem*, p. 162.

[19] *Cfr. idem*, p. 165.

[20] *Cfr. idem*, pp. 167-169. Más adelante esta radical separación entre el reino de lo lógico, necesario e inmóvil, y la temporalidad le trae problemas. Conciliar la exigencia de objetividad con el devenir histórico inherente al Dasein es una de las principales dificultades de su planteamiento. Heidegger enfrenta difíciles paradojas cuando intenta unir los rasgos esenciales que la fenomenología atribuye al ser intencional con la dimensión fáctica de la existencia. "Estos puntos de partida [intencionalidad, evidencia, intuición categorial] como fondo seguro ¿son válidos para el Dasein como existencia histórica? Si es así, ¿no es entendido el Dasein como un Dasein más o menos trascendental? Y si el Dasein como existencia fáctica e histórica es tomado realmente en serio, como sucede en Dilthey, ¿se podrá superar el relativismo? ¿Se podrá elaborar una ontología fundamental?" (M. Berciano, *op. cit*., p. 37).

[21] "Was *ist der Sinn de Sinnes? Hat es überhaupt Sinn, danach zu fragen? Wenn wir den Sinn des Sinnes suchen, müssen wir doch wissen, eben den Sinn. Die Frage nach dem Sinn des Sinnes ist nicht sinnloss" (Die Lehre*…, p. 171).

[22] Como explica Pöggeler, Heidegger tiene en mente desde el principio dilucidar el tipo de realidad del *ens tanquam verum*. Sintetiza así la problemática de la tesis doctoral: "…pregunta Heidegger por una determinada manera de ser, por el *ens tanquam verum*, el ser en tanto que ser verdadero, o sentido. Heidegger capta la realidad efectiva de lo lógico como sentido, como lo que tiene validez" (O. Pöggeler, *op. cit*., p. 20). La dificultad estriba en que no puede accederse al sentido pensándolo como un *algo*; aquello mediante lo que todo ente comparece no puede identificarse con ninguna cosa. El carácter de indeterminación es una constate en la pregunta heideggeriana por el sentido.

[23] *Cfr. Die Lehre*…, pp. 173-187.

[24] *Idem*, p. 161.

[25] *Cfr. Die Kategorien*…, p. 403. En lo que respecta a la interpretación heideggeriana de Escoto sigo las líneas generales que se proponen en M. Berciano, "Duns Escoto en la interpretación de Heidegger", *Naturaleza y Gracia*, núms. 1-2 (1994). Agradezco al profesor Berciano su ayuda en la traducción de los pasajes que cito del trabajo de habilitación de Heidegger; se remite en todos los casos al texto original.

[26] *Cfr*. O. Pöggeler, *op. cit*., p. 24.

[27] La referencia es de Heidegger; *cfr. Die Kategorien*…, p. 203.

[28] *"Duns Scoto bestimmt die absolute Herrschaft des logischen Sinnes über alle erkennbaren und erkannten Objektwelten als* Konvertibilität des 'ens logicum' mit den Gegenständen" *(idem*, p. 279).

[29] *"...der Gegenstand ist nur Gegenstand als Gegenstand der Erkenntnis; Erkenntnis ist nur Erkenntnis als Erkenntnis des Gegenstandes. Kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt" (idem*, p. 266).

[30] "El pensar 'trascendental' de Heidegger no se debe sólo a sus conexiones con el neokantismo sino, y de manera más relacionada con la cosa misma, a su predominante interés por el *ens tanquam verum*. Por eso tuvo por fuerza que entender también la fenomenología desde el punto de vista trascendental. El problema estaba en el modo como iba a armonizar su interés (pronto llamado 'hermenéutico') por la historia acontecida con el método

fenomenològico" (O. Pöggeler, *op. cit*., p. 27).

[31] *Cfr. Die Kategorien*., pp. 215-216.

[32] *Idem*, p. 214.

[33] *Cfr. idem*, p. 268. Aun cuando en el escrito de habilitación Heidegger se extiende en el análisis del juicio como forma lógica fundamental, pronto va a superar esta postura.

[34] *Cfr. idem*, p. 273.

[35] *"Der Urteilssinn [...] ist die logische Wirklichkeits-und Strukturform der Zusammengehörigkeiten, die der Sachverhalt darbietet" (ibidem)*.

[36] *Cfr. idem*, pp. 282-283. Heidegger aprovecha la distinción escotista entre univocidad y analogía. La primera vale para el orden lógico, como dice Husserl: toda clase de nóema entra dentro del mismo género. La segunda vale para el mundo de los objetos reales cuyas formas son heterogéneas. También los objetos matemáticos tienen todos la misma forma de ser; sin embargo, su homogeneidad se funda en la cantidad; en cambio, la de lo lógico, en la intencionalidad, que viene a ser como su *modo de ser* en todos los casos. Los objetos matemáticos, en última instancia, entran dentro de los objetos lógicos. La aclaración permite vislumbrar la inasibilidad, en términos sensibles, del orden de objetos a los que Heidegger se está refiriendo: no son cosas. Desde esta perspectiva, se ve que el reino de lo lógico es irrestricto, todo lo que es considerado formalmente entra en su dominio. Tampoco las categorías lógicas son cosas, procesos psíquicos, son modos de relacionar: funciones.

[37] Cuando Heidegger recorre las etapas que lo conducen hacia el lenguaje, dice explícitamente que en un primer momento lo planteó como problema de la expresión. Se refiere al curso sobre *Expresión y apariencia* (1920). *Cfr. Unterwegs*…, p. 86.

[38] Heidegger busca superar, también en lo que respecta al lenguaje, el dualismo típico de la metafísica. Esto exige dejar de pensarlo a partir de contraposiciones como sensible/inteligible, contenido/forma, material/inmaterial. *Cfr. De camino*…, p. 117.

[39] ST, p. 180. *"Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen"* (SZ, p. 214).

[40] Pöggeler subraya este punto. "Al poner de relieve los *modi significandi*, la doctrina del significado dibuja el modelo de una gramática apriorística en cuyo marco puedan darse todas las gramáticas históricamente dadas. Heidegger intenta dar validez a la idea, ya defendida por Husserl, de una 'gramática pura' al apropiarse, bajo una forma nueva, de la gramática especulativa del tratado medieval *De modis significandi"* (O. Pöggeler, *op. cit*., p. 22).

[41] *Cfr. Die Kategorien*…, p. 290.

[42] El lenguaje se contrapone a lo dado, a lo meramente utilizable; el lenguaje es algo vivo o que se inserta en el dinamismo del espíritu. Se insinúa lo que más adelante sostendrá Heidegger: el lenguaje no es algo que se construya, sino algo que se *ejerce*. Más aún, el lenguaje es la existencia misma ejerciéndose, la *forma de vida* del Dasein.

[43] Entendido como *sistema*, esto es, como conjunto de formas al que pueden reducirse las distintas lenguas —esquema que está en la base de todas las variaciones—, es claro que no puede explicarse desde los elementos que lo conforman: al revés, éstos se explican desde la lógica u orden que los organiza.

[44] *Cfr. Die Kategorien*…, pp. 291-293.

[45] El lenguaje se entiende como un todo reglamentado en el que los elementos no son partes que se yuxtaponen, sino funciones que tienen carácter de formas básicas.

[46] *Cfr. Die Kategorien…*, p. 303.

[47] Está aquí el antecedente de la concepción del lenguaje de la etapa final de Heidegger. "Para ofrecer el ejemplo más crudo [del desconocimiento que reina acerca del lenguaje], basta con abrir un diccionario. Está lleno de cosas impresas. En efecto, lleno de términos pero de ninguna palabra, pues la palabra por la que las palabras advienen a la palabra ningún diccionario puede asirla ni cobijarla" *(De camino…*, p. 172). El ejemplo ilustra lo que se quiere explicar.

[48] *"Das Wort wird so zum* Ausdruck, *es* bedeutet *etwas. [...] Die Bedeutungen sind nach seiner Ansicht nicht psychische Realitäten; sie gehören nicht in einen realen Zusammenhang, innerhalb dessen sie* verursacht *sind; sie müssen als* intentionale Inhalte *gefasst werden, als Leistungen intentionaliter Akte (intentiones inductae per animam)" (Die Kategorien…*, p. 308).

[49] *"...dass nämlich unter dem Modus* essendi *nicht nur die* reale Naturwirklichkeit, *sondern auch das* unsinnlich Logische, *das Erkannte als Erkanntes und damit* jedes Gegenständliche überhaupt *verstanden werden muss" (idem*, p. 314).

[50] Es el objeto "refractado" en la conciencia: la imagen sirve porque alude al "descomponerse" formal del objeto que elimina la connotación representacionista. Lo dado en la conciencia no es una interposición, no supone una adulteración de lo real, pero, a la vez, no se asemeja a un tener de índole material.

[51] Escoto distingue la especie como realidad psíquica, y la especie como objeto. El significado de la expresión, evidentemente, tiene su origen en la especie como objeto. *Cfr. Die Kategorien…*, p. 316.

[52] *Cfr. idem*, pp. 309-310.

[53] *Cfr. idem*, pp. 317-319.

[54] *Idem*, p. 321.

[55] Esta tendencia se radicaliza en la última etapa heideggeriana.

[56] *Die Kategorien…*, p. 323.

[57] *"Die Congruitas muss somit als die durch die Modi significandi a priori vorgeschriebene Constructio verstanden werden; normativ gewendet, ist sie die Regel für die speziellen konkreten Bedeutungsverknüpfungen" (idem*, p. 327).

[58] *Cfr. idem*, pp. 336-337.

[59] *Cfr. idem*, pp. 338-340.

[60] Es importante advertir que la crítica heideggeriana a la interpretación exclusivamente lógico-gramatical de las estructuras de significado se ve precedida por un atento análisis de este enfoque.

[61] La crítica a la verdad como adecuación se perfila en las clases de 1925-1926: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 21. En *Ser y tiempo* (1927) la primacía del juicio se supera definitivamente.

[62] *Cfr. Die Kategorien…*, pp. 342-345. En este punto se refleja, una vez más, el influjo de las *Investigaciones lógicas*.

[63] *"Um das Wesen der Bedeutungskategorie 'nomen' herauszustellen, muss nach dem Modus essentialis generalissimus nominis werden" (idem*, p. 346).

[64] *Idem*, p. 381.

[65] *"Das Wesen des Nomens führte auf das Gegenständliche als solches züruck" (ibidem)*.

[66] La asimilación del ente con el objeto a la que antes aludimos se afirma explícitamente en este contexto: *"Wo er die Bedeutungen des Ens nomen festlegt, sagt er ausdrüklich, dass es nicht wie das Ens participium* reale *Naturwirklichkeit, Existenz bedeute sodern: habens essentiam, ein Wesen habend, ein Was, ein Gegenstad-sein" (idem*, p. 348).

[67] *Cfr. idem*, p. 347.

[68] Heidegger se refiere a la sustancia a propósito de la definición de nombre que comenta Escoto: *Nomen significare substantiam cum qualitate*. A su parecer, hace falta indicar en esta fórmula la determinación cognoscitiva que explica al nombre como forma de significado. El nombre designa a lo significado desde el punto de vista formal en tanto que determinado cognoscitivamente, no como naturalmente real. Por esto como función se cumple también el caso de los objetos matemáticos o inexistentes. *"Das Nomen bedeutet seinen Gegestand, ob er nun existiert oden nich existiert" (idem*, p. 3478). El tipo de acto cognoscitivo determina la forma de significado.

[69] *Cfr. idem*, pp. 346-349.

[70] *Cfr. idem*, pp. 381-387.

[71] *Cfr. idem*, p. 386.

[72] "*…er kann ein* gewünschter, gefragter, befohlener, bezweifelter *Sachverhalt sein" (idem*, p. 387).

[73] *"Der Urteilssin, könnte man auch sagen, ist die logische Wirklichkeits-und Strukturform der Zusammengehörigkeiten, die der Sachverhalt darbietet" (idem*, p. 273).

[74] *Cfr. idem*, p. 269. "Die *Geltungsbeziehung der Kopula, das 'esse' als Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, ergibt sich als der eigentliche Träger der Wahrheit. Das Urteil* gilt, *is wahr und wird durch die sellungnehmenden Akte des Subjekts für dieses zum wahren 'gemacht'. Das Urteil als wahre Erkenntnis besagt zugleich Erkenntnis eines Gegenstandes" (idem*, p. 270).

[75] *Cfr. idem*, pp. 272-273. Como ya se indicó, en lo que se refiere al juicio Heidegger rectifica pronto su postura. En *Ser y tiempo* señala los equívocos que trae consigo plantear el problema del juicio en términos de validez. La confusión proviene, a su parecer, de que aunque este concepto tiene varias acepciones no se suele distinguirlas. *Valer* significa *ser ideal* si se contrapone la inmutabilidad del contenido del juicio al carácter mudable del proceso psíquico; puede también significar validez objetiva u *objetividad* si se considera el juicio desde el punto de vista de su sentido; por último, si se considera que el sentido *vale* para los entes e intemporalmente, la validez aparece como carácter de necesidad o *forzosidad*. De hecho, estas acepciones se barajan indistintamente en el discurso heideggeriano de la tesis de habilitación. En *Ser y tiempo*, en cambio, la validez de juicio se explica desde una sola instancia, el sentido, como forma previa a la estructura misma del juicio y que la posibilita. "La circunspección metódica requiere que no se escojan conceptos de tantos visos por hilo conductor de la exégesis. Nosotros no restringimos de antemano el concepto de sentido a la significación de 'contenido del juicio', sino que lo comprendemos como el fenómeno existenciario ya descrito en que se hace visible la armazón formal de lo susceptible de abrirse en el comprender y de articularse en la comprensión *(das formale Gerüst des im Verstehen Erschliessbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird)"* (ST, p. 175).

[76] *"Nach Duns Escotus ist dieses 'est' in allen Verben eingeschlossen, gleichsam als ihre 'Wurzel'. Die Compositio* gehört *deshalb zum* Verbum überhaupt *und bestimmt seine Bedeutungfunktion dahin, dass der Sachverhalt als zum Gegenstand sin 'hingeigend', intentional auf ihn bezogen, als* vom ihm geltend *aufgefasst wird" (Die Kategorien…*, p. 386). El *es* refiere a una determinación cognoscitiva supuesta en los distintos usos del verbo. En última instancia, el *es* remite al ejercicio mismo del logos, por el concurso del cual se hacen accesibles los entes.

[77] ST, p. 178. La cuestión queda pendiente, por lo menos en *Ser y tiempo*, pues, como es sabido, la tercera sección de la primera parte, a la que Heidegger remite el problema, no se escribió.

[78] *"Man vermag die Logik und ihre Probleme überhaupt nicht im wahren Lichte zu sehen, wenn nicht der Zusammenhang*, aus *dem heraus sie gedeutet werden, ein translogischer wird" (Die Kategorien…*, p. 405). El

lugar de la problemática ontológica, como se desarrolla en *Ser y tiempo*, es la constitución o ser de la conciencia en tanto que posibilitadora del sentido.

[79] *"...Kategorienlehre erkannt ist*: die Hineinstellung des Kategorien-problem in das Urteils-und Subjektsproblem" *(idem*, p. 401).

[80] *"Der richtig verstandene Gedanke der Immanenz hebt die Realität nicht auf und verflüchtigt die Aussenwelt nicht zu einem Traum, sondern* gerade durch den absoluten Primat des geltenden Sinnes ist über alle physiologischen und ökonomisch-pragmatischen Erkenntnistheorien des Stab gebrochen und die absoluten Geltung der Wahrheit, die echte Objektivität, unumstösslich *fundiert" (idem*, p. 273).

[81] *Cfr. idem*, p. 402.

[82] *Idem*, p. 411.

[83] *"Der lebendige Geist ist als solcher wesensmässig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes" (idem*, p. 407). Curiosamente, Heidegger también concluye *Ser y tiempo* en diálogo con Hegel. Después de analizar y criticar la noción de tiempo hegeliana, le reconoce el mérito de concebir el espíritu de forma concreta. "La 'construcción' de Hegel está estimulada por el esfuerzo y la pugna por concebir la 'concreción' del espíritu *(ein Begreifen der 'Konkretion' des Geistes)"* (ST, p. 468). *Cfr*. SZ, p. 574. Esto significa que es Hegel quien intenta llevar la lógica a sus límites con el fin de dar cuenta de la relación entre tiempo y ser; desde esta perspectiva, Heidegger prosigue el empeño hegeliano.

[84] *"Damit kann gemeit sein, die Kategorien müssten reduziert werden auf* blosse Denkfunktionen…" *(Die Kategorien…*, p. 403).

[85] *Idem*, p. 407.

[86] *Idem*, p. 406.

[87] *"Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist* machtlos, *Mystik als irrationalistisches Erleben ist* ziellos" *(idem*, p. 410).

II. LA ESENCIA DEL LOGOS Y LA VERDAD

1. Presentación

Vimos que, en una primera aproximación, Heidegger explica el lenguaje a partir de su relación con el *modus essendi* y el *modus intelligendi*. Se trata de analizar las similitudes y diferencias que hay entre los citados órdenes y, sobre todo, de establecer la jerarquía que se da entre éstos. Resulta entonces que el orden lógico es el fundamento del lenguaje, cuya necesidad y estructuras dependen de las formas cognoscitivas.

Sin embargo, más adelante Heidegger advierte que la explicación exclusivamente lógica del lenguaje es insuficiente; hace falta profundizar en su significado ontológico. Sólo en este contexto es posible darse cuenta de la importancia del logos en la historia de la filosofía y avanzar hacia una interpretación más radical de su esencia. La realización de esta tarea ocupa gran parte de las investigaciones heideggerianas anteriores a *Ser y tiempo*. Se conquista así un nuevo punto de partida en lo que respecta a la relación entre lenguaje y ser.

En este capítulo se expone este tramo de su trayecto, y para hacerlo nos basamos en investigaciones posteriores al trabajo de habilitación, principalmente las clases de 1925 y 1926 tituladas *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Se abarca así el espacio que media entre la idea de elaborar una gramática especulativa y la formulación del problema del lenguaje en el contexto de la pregunta por el sentido del ser.

Hay que tomar en cuenta que el tratado sobre Escoto es de 1916; es decir, han pasado ya 10 años desde las conclusiones ahí presentadas hasta las clases que comentamos. En este momento, Heidegger, además de haber asimilado la crítica al psicologismo y, en general, los principios fenomenológicos, intenta ir más adelante que su maestro, o, como describe el paso en *Ser y tiempo*, llevar la fenomenología hasta sus últimas consecuencias. En este contexto recurre a Aristóteles, a partir de quien pueden volverse a plantear las cuestiones fundamentales de la filosofía.

De esta manera, el "clima" de los trabajos de doctorado y habilitación, a los que en el primer capítulo nos referimos, es la fenomenología; en cambio *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* está más cerca de la propuesta del mismo Heidegger; de hecho, en estas clases se exponen las ideas que constituyen el núcleo especulativo de *Ser y tiempo* —entre otras, la índole significativa del comprender o la determinación comprensiva subyacente en las operaciones lógicas—. En los análisis detallados de algunas tesis aristotélicas que Heidegger realiza en estas clases se justifican supuestos implícitos en *Ser y tiempo;* de aquí la importancia de este razonamiento preliminar para entender el sentido y alcance de la ontología fundamental —sobre todo en lo que respecta a la idea de verdad—.[1]

En esta etapa Heidegger intenta mostrar que el análisis del logos es el hilo conductor de la historia de la ontología: "…en los decisivos comienzos de la ontología antigua funcionó el logos como el único hilo conductor en el acceso a lo que propiamente es y en la definición de su ser".[2] El destino de esta ciencia depende de la interpretación del lenguaje imperante a lo largo de la historia de la filosofía. Desde esta perspectiva, puede decirse que la historia de la noción de logos es la historia de un malentendido. En este momento, Heidegger se concentra en desmontar el esquema que identifica el logos con la proposición. Nos encontramos en la parte crítica del análisis: antes de establecer lo que el lenguaje es, es preciso decir lo que no es.

Para rectificar la tradición es preciso, por una parte, mostrar que la forma básica del logos no coincide con la estructura proposicional; por otra, hay que investigar el origen de esta idea, que, a pesar de no ser suficientemente fundada, es la base del pensamiento occidental. Para Heidegger, tampoco es claro que Aristóteles identifique proposición y verdad. Por esto, su crítica de la proposición se realiza como diálogo con el estagirita.

En este capítulo se revisa el análisis heideggeriano de la doctrina aristotélica acerca del juicio, en la que encuentra elementos para sostener su propia noción del logos. Entramos así en el análisis de la *estructuracomo*, planteada en las clases de 1925 y 1926, y abiertamente establecida, como esquema originario, en *Ser y tiempo*. A una estructura, la del juicio, se opone otra estructura más básica. El tema se desarrolla ampliamente en lo que sigue; de momento, basta con indicar que, al parecer de Heidegger, el punto en el que converge su interpretación del lenguaje con la de Aristóteles es la dimensión apofántica del logos, a la que, por consiguiente, presta especial atención.[3]

Una vez que se ha delimitado el terreno en el que tiene que desarrollarse la cuestión del logos, Heidegger procede a asentar las bases de una *nueva teoría de la verdad*. La crítica de la proposición se explicita como refutación de la doctrina de la verdad como *concordancia*.[4] Con esto, la dimensión desocultadora del lenguaje se revela como su ejercicio esencial.

Es patente que la crítica de la estructura preposicional cambia el contexto en el que se desarrolla la cuestión del lenguaje. En un primer momento, éste se explica desde las estructuras lógicas; sin embargo, si la más importante de éstas se somete a una fuerte crítica, su correlato lingüístico también se cuestiona. Efectivamente, las estructuras lógicas son la base de las estructuras gramaticales, pero esto, más que contribuir a dilucidar la índole del logos, la oscurece.

Para acceder a la función del lenguaje es preciso superar la artificial división entre pensamiento y lenguaje que el esquema proposicional introdujo en el pensamiento occidental. Más radical que las estructuras lógico-gramaticales, el logos se sitúa en el origen del contacto con el ente que es, inmediatamente, un *decir*: " […] la reflexión filosófica fijó preferentemente la vista en el logos como proposición y por esto se hizo siguiendo el hilo conductor de *este logos* el estudio de las estructuras fundamentales de las formas y partes integrales del habla. La gramática buscó su fundamento en la lógica de este logos".[5] Se expone en este capítulo el camino que lleva a esta fundamental conclusión, desde la que se explica la noción de lenguaje como *habla*, pieza clave de la

interpretación heideggeriana del lenguaje.

2. Análisis de la función del logos en la historia de la filosofía

Como ya se dijo, Heidegger vislumbra desde el principio que el análisis del logos es el hilo conductor de la ontología. Con todo, lo que anticipadamente se le muestra como evidente precisa ser esclarecido. Esta especie de intuición básica se presenta, simultáneamente, como indicación y como tarea: es necesario desarrollarla. De ahí que se encuentren en obras anteriores a *Ser y tiempo*, principalmente en clases impartidas en los años que preceden a su publicación, incursiones en el tema, desarrollos que preparan la solución al problema —hasta cierto punto acabada— que aparece en este libro.[6]

Una de estas aproximaciones se encuentra en las clases de 1924 y 1925. Se trata de un curso a propósito del diálogo platónico *El sofista*.[7] Aquí Heidegger declara, por una parte, que el tema del logos tiene suma importancia en la filosofía y, por otra, que esta importancia se pone de manifiesto si se considera su relación con la verdad. De este modo lo abordaron los griegos, para quienes la pregunta por la verdad y el análisis de la estructura del logos son correspondientes: su acierto fue descubrir el enfoque desde el que se puede elaborar una interpretación adecuada del lenguaje. Esto permite establecer la posición del lenguaje dentro de la problemática filosófica y en la historia de la filosofía. Para desarrollar estos puntos —según su habitual modo de proceder— Heidegger se remonta al origen griego del pensamiento.

En las clases antes citadas, Heidegger se refiere al logos como *lenguaje (Sprache)* y explica que esta denominación se sigue del contexto en el que aparece este término en la filosofía griega. La significación original del término logos es *légein*, decir. Pero este *decir* no se reduce a un mero fenómeno fonético; en el decir las cosas se hacen patentes, se muestran. De tal manera que en el lenguaje —así entendido— se da la verdad.[8]

Se explica entonces que los griegos definieran al hombre como *animal que tiene logos*.[9] De aquí que, hasta nuestros días, se afirme que la *racionalidad* es lo propio del hombre. Sin embargo, esta *racionalidad* ha de entenderse en el contexto en el que surgió, es decir, en relación con la citada acepción del lenguaje. Para caracterizar al hombre se puede usar de modo indistinto el lenguaje o la razón. Heidegger quiere mostrar que es artificial distinguir rígidamente el lenguaje de la razón; así se desnaturaliza la concepción que los griegos tuvieron del lenguaje.

De esta manera se introduce el análisis del lugar que el logos ha ocupado en la historia de la filosofía. Heidegger es tajante en este punto. La tradición filosófica ha desvirtuado la interpretación griega del lenguaje. En un principio designó el encuentro originario, por así decirlo, del hombre con las cosas, es decir, el logos como forma previa a todas las formas o modos en las que este encuentro se da; más tarde se identifica, restrictivamente, con la enunciación o juicio, y, además, éste se malentiende. De aquí que logos no remita ya directamente al lenguaje, en el sentido de palabra, sino a las maniobras de la razón que enjuicia.

De este rápido examen se concluye que los griegos situaron el lenguaje en la posición

filosófica que le corresponde, es decir, en relación con la verdad y con el hombre. La filosofía posterior, en la medida en que toma el logos como punto de referencia en la investigación sobre la verdad, sigue la línea abierta por los griegos. Con todo, al identificar el logos con el juicio, desligándolo del contexto más amplio al que refiere el *légein*, conduce a la interpretación reduccionista del lenguaje que termina por imponerse.

Es necesario recuperar el sentido que el logos tuvo para los griegos, al que responde, al parecer de Heidegger, su propia interpretación del lenguaje. De lo contrario —si el logos hace referencia, exclusivamente, al juicio— se desemboca en una interpretación unilateral de la razón, incapaz de dar cuenta de la problemática ontológica. Por otra parte, si la *racionalidad* es el rasgo específico del hombre, esta interpretación reduccionista del logos trae consigo una concepción también reduccionista del hombre.

3. Logos y verdad en Aristóteles

La relación entre logos y verdad, enunciada en las clases de 1924 y 1925, es objeto de una detenida consideración en las de 1925 y 1926 que se titulan *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.[10] En este curso se aborda el tema de la verdad en relación con el logos entendido como proposición. Paralelamente, Heidegger lleva a cabo un detallado análisis del proceso mediante el que se impone la interpretación del logos como proposición *(Satz)*. Remueve así el terreno en el que la filosofía se desarrolla, con el fin de sacar a la luz los prejuicios inadvertidos que condicionan la historia de la filosofía.

Estas clases son relevantes para nuestro trabajo.[11] Primero, porque tratan directamente del tema que nos ocupa: la interpretación heideggeriana del lenguaje. Segundo, porque reproducen las investigaciones que hacen posible el planteamiento ontológico que aparece en *Ser y tiempo*. Los análisis que aquí se llevan a cabo facilitan recorrer el camino que culmina en la interpretación de la verdad como *alḗtheia*, relativa a una noción del logos que recupera el alcance que tuvo entre los pensadores griegos.

El análisis del logos en el pensamiento aristotélico es el punto de partida de la crítica heideggeriana a la verdad como *adaequatio*. Heidegger plantea el problema con el siguiente título: *El lugar de la verdad y el logos (proposición)*.[12] En seguida, enuncia las tesis que va a refutar: *1*. El lugar de la verdad es la proposición. *2*. La verdad consiste en la adecuación *(Übereinstimmung)* entre el intelecto y la cosa. *3*. El autor de estas dos tesis es Aristóteles.

Aunque las tesis conservan su vigencia hasta nuestros días, son tres *prejuicios*. Aristóteles no formula las dos primeras, ni enseña, directa o indirectamente, lo que sostienen.[13] En primer lugar se critica la tesis histórica —en apariencia la más inofensiva—, pero, al hilo de ésta, se pone de manifiesto la inexactitud de las dos primeras. El discurso heideggeriano se mueve, entonces, en dos niveles: la relectura de los textos aristotélicos y, simultáneamente, el desarrollo de la cuestión que le ocupa —a saber, la pregunta por la verdad—. De esta manera, Heidegger destaca los rasgos del planteamiento aristotélico que convergen con su propia interpretación de la verdad.[14]

Antes de continuar, hay que señalar el criterio según el cual Heidegger rectifica la

interpretación tradicional de la doctrina aristotélica. No pretende invalidar la relación entre verdad y proposición, tampoco la lógica que corresponde a esta estructura. Su principal objetivo es mostrar el carácter *derivado* de la proposición, retroceder hasta un modelo de verdad previa a ésta y que la fundamenta: es la verdad la que determina a la proposición y no a la inversa; además, la proposición es sólo una de las formas del habla, la que se distingue porque puede ser verdadera o falsa. Es importante advertir que cuando Heidegger habla de proposición y, en general, de las dimensiones del logos, está analizando funciones, no cosas; en consecuencia, lo que está en juego en la discusión acerca de la verdad es el tipo de relación que posibilita la comparecencia del ente.

En primer lugar, Heidegger afronta el problema de la proposición como lugar de la verdad. A su parecer, esta teoría no explica la índole de la relación que existe entre verdad y juicio. ¿Cómo se relacionan entonces? Para establecerlo, es necesario realizar una especie de inversión de términos: no es que la proposición haga posible la verdad, por el contrario, la verdad misma posibilita la proposición. Lo anterior se fundamenta en la interpretación del logos que inmediatamente después desarrolla. Para comprender el sentido de la argumentación heideggeriana hay que detenerse en la ambivalencia del término logos en este contexto. En cuanto que se identifica con la proposición *(Satz)*, es el objeto de la crítica; pero si se entiende en su sentido originario, como lenguaje *(Rede)*, es la noción a partir de la cual es posible descubrir, según Heidegger, la auténtica doctrina aristotélica.[15]

Para poner de manifiesto la relación que hay entre verdad y proposición, se traduce y comenta, en primer lugar, un texto de *De Interpretatione*.[16] En la versión inicial de este pasaje, Heidegger explica que todo hablar, todo logos, indica algo; sin embargo, no todo logos *deja ver algo*. Esto sucede sólo en aquél en el que se da el *ser-verdadero o el ser-falso*.[17] Así pues, Aristóteles, por una parte, distingue el logos *semantikós* —indicar, señalar— del logos *apophantikós* —presentar, mostrar—; por otra, indica que no toda oración o habla se relaciona con el *ser-verdadero* o con el *ser-falso*. Heidegger explica que, de hecho, a continuación Aristóteles señala que hay oraciones que no son verdaderas ni falsas; por ejemplo, el ruego o la enunciación interrogativa.[18] Esto se debe a que toda habla es un cierto dejar ver *(sehenlassend)*, pero no toda es apofántica *(aussagen)*, sólo la que puede ser verdadera o falsa —como explica más adelante, sólo esta descubre o encubre—.

En este comentario, orientado a esclarecer la función de la estructura proposicional, Heidegger muestra que, según Aristóteles, puede hablarse de logos en un sentido más amplio que el proposicional. Además, indica que el logos de la proposición no hace referencia, en todos los casos, a la verdad. De esta manera, restringe considerablemente el lugar privilegiado de la proposición.

Se entra así al núcleo de la cuestión, a saber, el análisis de la relación entre verdad y logos. En este momento, Heidegger recurre a la explicación etimológica que, a raíz de la publicacion de *Ser y tiempo*, se ha hecho célebre. Antes se ha traducido la verdad y falsedad aristotélicas, como ser-verdadero *(Wahrsein)* y como ser-falso *(Falschsein)*. Sin embargo, es preciso notar que *a-le̲theuîn*, como *a-le̲theia*, puede dividirse en dos partes.

La primera consta de una *a* privativa y la segunda viene de *lḗthō*, es decir, ocultar. Resulta entonces que, en ambos casos, se hace referencia a un *des-ocultar*.[19] El sentido de esta *a* o del *des* es relevante para Heidegger: indica que la función de verdad no es constructiva, sino que más bien designa el movimiento en el que las cosas se manifiestan.

La función desocultadora es la base de la estructura proposicional y explica, además de la verdad, la posibilidad del engaño o error. El análisis etimológico corrobora estas afirmaciones. Lo falso puede traducirse como engaño o engañar, es decir, es un ocultar, o sea, lo inverso del desocultar.[20] También en este caso, el análisis etimológico permite vislumbrar las raíces ontológicas de la problemática. Al igual que *alḗtheia*, apofántico procede de un término compuesto: *apo-phaínomai*. *Apo* indica procedencia; *phaínomai*, mostrar. Es decir, sacar a la luz o desocultar, pero no en el sentido del mero iluminar, sino como trayendo a comparecencia el ente del caso.

Tras los pasos dados, Heidegger dispone de un instrumental adecuado para volver al tema que se anunciaba al principio: el ser-verdadero y el ser-falso de la proposición. En este análisis determina la índole de la relación entre proposición y verdad. Antes de abordar este asunto, es necesario tener a la vista el alcance de este análisis heideggeriano que contiene, en lo sustancial, la interpretación de la verdad que aparece en *Ser y tiempo*.

El primer paso consiste en deslindar la proposición de la verdad; se cumple así el principal objetivo de Heidegger. Como se indicó, toda oración implica un cierto dejar ver, pero no toda es apofántica; sólo esta última podría considerarse como *lugar* de la verdad. Ahora bien, el desocultar *(ent-decken)* o encubrir *(verdecken)*, ser verdadero o ser falso de la proposición implica el abrir previo. Éste posibilita cualquier tipo de oración —no sólo las apofánticas— y se extiende a ámbitos no proposicionales. Es decir, la verdad es previa a la proposición. El planteamiento se invierte, no es la proposición el lugar de la verdad sino la verdad el lugar de la proposición.[21]

¿En qué se distinguen entonces la proposición falsa y la verdadera? ¿Cómo puede ser el logos cuya índole propia es desocultar, por así decirlo, ciego? ¿Cómo puede ser el logos falso, esto es, encubrir?[22] La respuesta se desarrolla en otro análisis de la forma proposicional en el que intervienen tres pares de conceptos que, debidamente relacionados, conducen a un concepto de verdad más originario que el que subyace en la doctrina de la verdad como adecuación. Éstos son desocultar-ocultar, síntesis y diáiresis, y afirmar y negar.[23]

Heidegger distingue el par síntesis-diáiresis del par afirmación-negación, y muestra el carácter antecedente del primero respecto al segundo. Aclara que es necesario dejar de asociar la síntesis con una operación *positiva* y la diáiresis con una operación *negativa*. Ambas operaciones son positivas en el sentido de que en un caso y en otro el ente se muestra. Como ya se vio, la verdad se da en la proposición si ésta tiene carácter apofántico.

Ahora bien, cuando Aristóteles habla de verdad y falsedad en relación con la síntesis y la diáiresis es necesario descubrir a qué se refiere. En contra de lo que podría pensarse, la síntesis no es equivalente a des-ocultar, ni la diáiresis a ocultar. En ambas operaciones

puede darse verdad y falsedad.

Para confirmarlo se acude a la obra de Aristóteles, en primer lugar a un texto de *De Anima* que, según la versión de Heidegger, dice: "Donde se puede dar tanto ocultación como desocultación hay ya algo como síntesis".[24] Poco después Aristóteles afirma, también según la terminología heideggeriana: "Pues la ocultación (como tal) es siempre una síntesis (un juntar)".[25] En estos textos se hace referencia a la posibilidad de verdad y error en la síntesis; no sólo de verdad.

A continuación se repite el análisis en lo que respecta a la diáiresis. Esta vez, el texto es de *De Interpretatione*. Heidegger traduce: "Desocultación, como también ocultación está (siempre) en el ámbito de juntar y separar".[26] El análisis pretende delimitar este *ámbito (Felde)* y, sobre todo, determinar su índole.

Esclarecido el problema del valor de verdad y el valor de falsedad que, indistintamente, pueden tener síntesis y diáiresis, es posible retomar el hilo conductor de la investigación, a saber, el análisis del logos de la proposición. Este análisis consiste en establecer cómo se relaciona la estructura proposicional con las posibilidades antes descritas, a saber, *unir* y *separar*.

Es preciso mostrar que las dos formas de la proposición responden a una única estructura, porque así se salva el presupuesto de que el lugar de la verdad es previo a la afirmación y la negación. De esta manera, el problema de la verdad se retrotrae a un ámbito anterior al juicio y se pone de manifiesto que el descubrir es más originario que la verdad y la falsedad en la proposición. Al hilo del análisis de la afirmación y la negación, Heidegger se propone mostrar el carácter indeterminado de la estructura básica del logos.

La afirmación *(katáphasis)* no es equivalente a la *desocultación*, pues supone el unir y separar, que, a su vez, puede ser falso o verdadero; y la negación *(apophásis)* no es correlato del *desocultar*, pues éste también supone el unir y separar. Nótese que Heidegger ha adoptado ya los términos ocultar y desocultar para designar la verdad y la falsedad, en el contexto del ámbito previo al que antes nos referimos. Puede entonces aprovechar los hallazgos aristotélicos, inadvertidos en la interpretación tradicional de su teoría acerca del logos.

Tras evitar la inmediata referencia de afirmación y negación a desocultación y ocultación, Heidegger rechaza también que afirmación se identifique sin más con síntesis y negación con diáiresis. Síntesis y diáiresis son momentos de la estructura básica del enunciado: ambas se incluyen tanto en la afirmación cuanto en la negación. No se trata de que la afirmación sea originariamente un unir y, de modo derivado, también separar, y la negación primero negar y de modo derivado unir, sino que la estructura del enunciado exige, como carácter previo, la indeterminación que incluye unir y separar. Atribuir no es más unir que separar y negar no es más separar que unir: ambos están supuestos en el enunciado del tipo que sea, afirmativo o negativo.[27]

Que Aristóteles no afirma esto último de modo explícito es bastante claro. Sin embargo, según Heidegger, los análisis aristotélicos de la síntesis y la diáiresis abren un campo al que no se le concede la relevancia que tiene, incluso dentro de la misma doctrina aristotélica. En otras palabras, Aristóteles sitúa el problema de la verdad en el

ámbito que le corresponde, pero no llegó a dilucidar la índole de éste. La tradición, al identificar indiscriminadamente la síntesis y la diáiresis con el juicio, afirmativo o negativo, oscurece el descubrimiento aristotélico.

De lo dicho hasta aquí se concluye que, por una parte, se traslada el *lugar* de la verdad al terreno antepredicativo al que se dirige la investigación. Por otra parte, hay que señalar la bivalencia, por así llamarla, característica de esta operación que es, a la vez, unir y separar. Esto implica que la estructura básica del logos, descrita como *unir* y *separar*, posee una peculiar plasticidad —en contraste con el carácter determinado de la afirmación y la negación—.

4. Logos y "estructura-como" ("als-Struktur")

Heidegger denomina *estructura-como* a la estructura subyacente, y posibilitante, de la estructura proposicional. No hay que olvidar que el contexto en el que la desarrolla es el estudio de la verdad, y su objeto final es formular una lógica acorde a la problemática ontológica. En lo que sigue se muestra que la forma más básica del logos no consiste en decir algo de algo, proposición, sino en un puro admitir al ente o dejar que comparezca. Es éste el sentido originario del lenguaje.

En los análisis precedentes, Heidegger muestra que el nivel proposicional no es la única dimensión del logos. De esta manera, se aproxima el lenguaje tal como se experimenta en el origen del pensamiento, aunque esta experiencia no haya sido objeto de un análisis explícito por parte de los pensadores griegos. Éste es el *ámbito* que se propone conquistar y en el que se sitúa el resto de la investigación.

Como se puede advertir, éste es el fenómeno que con la interpretación de los textos aristotélicos busca poner de manifiesto. "Hay que alcanzar un fenómeno, que es en sí mismo juntar y separar, y que está antes de las relaciones lingüísticas de la expresión y de su afirmación y su negación, y que por otra parte es aquello que hace posible que el logos pueda ser verdadero o falso, descubridor o encubridor."[28] En este texto están ya incorporados los elementos que ha ido estableciendo a lo largo del análisis: no toda oración es proposición, porque no toda oculta o encubre, es decir, no toda puede ser verdadera o falsa; se llama apofántica a la oración en la que es posible el fenómeno de la verdad o falsedad. Ahora bien, la falsedad o verdad, encubrir-descubrir, son relativas a la afirmación o negación característicos de la proposición apofántica, de manera que el unir y separar, último carácter del "comportamiento" inherente a la estructura proposicional, completan la descripción del logos apofántico.

La estructura de la proposición consiste entonces en una especie de *juntar y separar (Verbinden und Trennen)*, simultáneo e indiferenciado, en el que radica la posibilidad de la verdad y de la falsedad. Este punto es el más discutible de la interpretación. De hecho, inmediatamente después de afirmar lo anterior, Heidegger advierte que aunque en Aristóteles hay elementos suficientes para plantear así este problema, es un asunto que él mismo no desarrolló. Tampoco la tradición tuvo ojos para descubrir las implicaciones que encierra la noción griega de logos.

Al parecer de Heidegger, en Aristóteles hay indicaciones suficientes para acceder al significado originario del logos, lo que equivale a pronunciarse acerca de su posible alcance ontológico. Una vez más, se apela al sentido etimológico del término: logos es apofansis, dejar ver al ente en su ser o desde sí mismo. En este tema, Aristóteles continúa a Platón, quien afirma que la función primordial del logos es un *dêloun*, esto es, *traer* al ente mediante el habla. Ésta hace patente aquello que dice no de un modo posterior o derivado, sino original. En este contexto, Platón establece que la pluralidad de las palabras es una *koinonía*, el lenguaje no es un conjunto inconexo de voces, sino una unidad que proviene de lo hablado mismo.[29]

Ni siquiera la síntesis y la diáiresis constituyen la última palabra en lo que respecta al lenguaje. Es primario el mostrar la función ontológica del logos. Al parecer de Heidegger, el análisis a través del cual se ha llegado a esta conclusión simplemente prepara el terreno que permite desarrollar la cuestión del fundamento de la proposición e, incluso, de la síntesis y la diáireis. Con todo, el supuesto ontológico que subyace en estos fenómenos todavía no se pone de manifiesto.

Antes de entrar en el desarrollo de este punto es preciso advertir el sesgo que toma en este momento el discurso heideggeriano. En los análisis precedentes se trata de rectificar la interpretación tradicional de la doctrina aristotélica. De aquí en adelante Heidegger, desde Aristóteles, desarrolla su propuesta. Es decir, sienta las bases de la labor de fundamentación que, a su parecer, no llevaron a cabo los griegos ni la tradición filosófica posterior. En los análisis que siguen se perfilan ya los planteamientos y nociones que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*, específicamente en sus célebres análisis acerca de lo útil. En las clases que ahora comentamos se tematiza ya el elemento hermenéutico que subyace en el logos y, como en obras posteriores, se describe esta estructura básica con la fórmula *estructura-como*. Aunque en diversos momentos se sigue refiriendo a la proposición, equivalente a logos apofántico, y al elemento originario propio de su estructura, hay que deslindar esta clase de logos de la dimensión a la que la *estructura-como* remite: es previa a la estructura proposicional y la legitima.

Se trata de investigar si la proposición de alguna manera sugiere la estructura más básica que la posibilita; es decir, si de alguna manera puede verse *a través* del logos apofántico la forma del logos que regula la relación inmediata con el mundo del Dasein, respecto a la cual cualquier otra clase de relación es derivada. Para esto, Heidegger otra vez recurre a la investigación de Platón y de Aristóteles, quienes entendieron que en el habla se da un *dejar ver* —se está refiriendo aquí a la dimensión apofántica del logos—, cuya función es permitir que el ente se manifieste. Entonces el habla contiene ya aquello *acerca de qué (Worüber)* es, el *sobre* del habla es indiscernible del habla misma. El análisis de esta peculiaridad hace posible adentrarse en los supuestos que permiten afirmar a Aristóteles, en un sentido distinto al que la tradición le atribuye, que la proposición es el lugar de la verdad.

Lo *dicho* es lo hablado mismo en relación con el habla; lo hablado equivale aquí a lo apto para ser descubierto, y el habla a lo capaz de desocultar. El habla hace accesible lo hablado pero no de una manera postergada, sino en la simultaneidad de su

correspondencia. Entramos así de lleno en el marco conceptual dentro del que se desarrolla la interpretación heideggeriana. Para que en el habla se muestre el ente, es indispensable que éste, de alguna manera, sea conocido. Con otras palabras, el habla supone un *saber* previo, sin el cual resulta inexplicable el sentido inherente a todo decir, que es siempre referencial, es decir, que contiene en sí aquello *acerca de qué*. Se trata ahora de determinar el carácter de este saber que aparece como supuesto del logos.

El saber que es objeto de la exégesis heideggeriana tiene carácter *a priori*. Hay que tener en cuenta que desempeña el papel de condición de posibilidad del enunciado y, en general, de toda forma gramatical. Aunque más adelante volveremos sobre este asunto, es interesante repasar las primeras formulaciones que Heidegger realiza en torno a este punto nuclear dentro de su proyecto.

Como es bien sabido, Heidegger rechaza que el saber antes descrito tenga carácter teórico. Ya al inicio de las clases que comentamos, afirma que la filosofía descuida la reflexión sobre la verdad en el terreno de lo práctico o vital. A lo largo de la historia del pensamiento, la teoría ha sido la regla de lo verdadero y de la verdad, y, en la filosofía moderna, cuando las verdades de orden científico-matemático se constituyen como verdades primeras, esta tendencia se acentúa poderosamente.[30]

Cuando se trata de explicitar el *a priori* que subyace en la doctrina de la proposición, Heidegger considera necesario volver la vista al orden de la vida. Esto no significa, sin embargo, invalidar de modo absoluto la teoría; tampoco se apuesta por un vitalismo irracionalista. En la peculiar manera como se relacionan en el planteamiento vida y saber, es decir, en el modo como se introduce el elemento vital en la problemática ontológica, reside lo original de su propuesta. Sólo desde esta perspectiva es posible conciliar las exigencias a las que se enfrenta el proyecto heideggeriano, a saber, llevar a cabo una ontología fenomenológico-hermenéutica.

Para dar cuenta del *saber* que está en la base de todo conocimiento, Heidegger recurre al ámbito, más allá del cual no se puede ir, en el que se da el encuentro con los entes; encuentro del que, dicho sea de paso, no podemos ser testigos, porque es previo a toda tentativa de caracterizarlo. Se trata de esa clase de saber por el que nos movemos con soltura en nuestro entorno, el que hace que nos desenvolvamos sin dificultad en unas circunstancias determinadas y que no nos resulten extrañas las cosas de las que nos valemos para realizar tal o cual actividad. Se trata de un saber de familiaridad que se da, según el término heideggeriano, en el cuidado *(Besorgen)* que nos reclama lo que nos rodea. Se enuncia así la relación con el mundo *(Sein zur Welt)*, característica del ser del Dasein, que consiste, precisamente, en ser abierto al mundo *(welt-offen)* —mundo, a su vez también abierto—.[31]

¿Cómo se estructura este modo primario de apertura al mundo? Para responder hay que tener presente que se trata de dilucidar cómo nos son accesibles los entes, o, en otras palabras, decidir acerca de su inteligibilidad. Se establece así el *lugar* de la verdad.[32] Como antes dijo Heidegger, en esto consiste la investigación acerca de los supuestos ontológicos inexplorados en la doctrina tradicional acerca de la verdad. De esta manera se resuelve el problema que constituye el punto de partida de la interpretación del logos, a

saber, el análisis y superación de la verdad como *adaequatio*.

Heidegger describe la estructura que regula la primera apertura al mundo, previa a la proposicional, como *estructura-como (als-Struktur)*. Los elementos que la integran se dan en el contexto de la familiaridad que el hombre guarda con lo que le rodea en la vida práctica.

> Todo tener-ante-sí y toda percepción de las cosas se mantiene en esta aclaración acerca de las mismas, que reciben de un significado *(Bedeunten)* primario, que proviene del para qué *(Wozu)*. Todo tener-ante-sí y todo percibir algo es en sí mismo un "tener-que-hacer-con" algo *como* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del: algo como algo *(etwas als etwas)* —en resumen: tiene la *estructura-como (als-Strucktur)*. Esta estructura-como no tiene aquí relación con la predicación. En el tener-que-hacer con algo no formulo sobre ello ningún enunciado predicativo temático.[33]

Este texto, de denso contenido, marca la pauta que se sigue en la *deducción* del *a priori* que regula el modo originario en el que la existencia *tiene* las cosas o se encuentra con el ente.[34] En primer lugar, establece la anterioridad de este saber respecto a la consideración teórica o tematización deliberada de los entes, es decir, a la proyección desde un determinado ángulo a la que se someten cuando se convierten en objetos de una disciplina. Por ello, es previo a todo objetivar o percibir teoréticos.

En seguida, indica qué es lo que confiere significado a las cosas en esta especie de aprehensión atemática: su para qué *(Wozu)* equivale a afirmar que su significado se identifica con el uso que les damos. Dicho llanamente, sabemos qué son las cosas si sabemos para qué sirven, esto es, las conocemos cuando las manejamos. La estructura que nos permite situarnos en relación con lo que nos rodea y con los demás, como más adelante se afirma, es una estructura *interpretativa*. En ésta, algo se entiende *como* algo, es decir, como aquello con lo cual se hace una cosa u otra: el significado es dependiente de la función. Para finalizar, Heidegger añade que esta estructura no es una predicación, pues, antes de toda enunciación explícita, nos movemos ya en este orden significativo previo que es como el elemento correspondiente al Dasein, ente capaz de comprensión.

En lo anterior se pone de relieve el carácter hermenéutico de la *estructura-como*, mediante la que se interpreta la mesa como mesa, la casa como casa, etcétera. Es decir, como aquello para lo que son. De esta manera, la *estructura-como* hace posible la comprensión, el saber antepredicativo por el que lo que nos rodea nos es familiar.[35] El significado de las cosas —su no opacidad— no es consecuencia de una operación que las capte de modo aislado, sino que las aprehendemos, valga la expresión, sobre la marcha: dentro de la dinámica propia de la acción. Esta estructura a su vez se funda en la constitución misma del Dasein como *ser en el mundo*. Esto se trata detenidamente en *Ser y tiempo;* aquí basta con indicar que la fórmula remite al cúmulo de relaciones dentro de las cuales las cosas nos son inteligibles. Por ello, todas están implicadas entre sí y constituyen una unidad que, en una aproximación meramente introductoria, constituye el mundo respecto al cual el hombre es.

Conviene, en cambio, esclarecer en este momento la relación que hay entre la *estructura-como* y la síntesis y la diáiresis aristotélicas. Si el indistinto unir y separar

constituye la estructura básica del enunciado, es necesario explicar cómo se relaciona con la *estructura-como*. Al parecer de Heidegger, es posible reconocer en el hallazgo aristotélico indicios de la *estructura-como*. Además, el análisis de la relación entre ambas estructuras reconduce a la cuestión de la que partimos: dar cuenta del sentido originario del lenguaje.

Para llegar a la *estructura-como* a través de la síntesis y la diáiresis, afirma Heidegger, antes hay que comprender el fenómeno del *significar (Bedeunten)*. Nos encontramos ante un punto decisivo en la interpretación heideggeriana del habla. La distinción que lleva a cabo a continuación explica el alcance que atribuye al lenguaje más adelante. La *estructura-como*, que está en la base del significar, se distingue de la síntesis y la diáiresis como lo ontológico de lo lógico. En la comprensión que se deriva de la *estructura-como*, nos hacemos con lo que las cosas son, no sólo con alguna de sus notas. El significado, el *sentido* de algo, se da en este ámbito.[36]

Si se tiene en cuenta la argumentación heideggeriana en conjunto, se advierte que en este momento alcanza su cometido principal. Hay que reconstruir, en sus rasgos generales, el marco en el que se sitúan los desarrollos precedentes. Sabemos que el contexto de los contextos, independientemente de que se mencione de modo explícito, es la pregunta por el sentido del ser. Ahora bien, como se indicó, Heidegger formula este problema en términos de trascendencia, como pregunta por la verdad. Aunque se parte de la relación entre hombre y ser, este *hecho* requiere justificación, es decir, el supuesto que posibilita la verdad tiene que ser legitimado.

La tradición filosófica se centra en el juicio y, a pesar de que la cuestión se formula de diversas maneras, permanece siempre en esta dimensión. Con todo, al parecer de Heidegger, en este nivel no se alcanza el ser. Por ello, el análisis se inicia con la crítica de la tesis tradicional acerca de la verdad, para mostrar que no es el juicio el *lugar* de la verdad, sino la verdad el lugar del juicio. Resta entonces determinar el lugar de la verdad.

Después Heidegger subraya, como carácter determinante del logos el descubrir, implícito en las distintas modalidades de oración. Además se establece como estructura básica del logos apofántico —en el que puede darse verdad o falsedad— el *unir* y *separar* que se distingue de la afirmación y la negación. Con esta distinción, por una parte, se precisa la relación entre verdad y estructura proposicional en Aristóteles, y, por otra, se replantea el *lugar* de la verdad.

Mediante el análisis de la *estructura-como*, Heidegger pretende circunscribir el ámbito al que apunta, a su parecer, la doctrina aristotélica sobre la síntesis y diáiresis y desarrollar sus implicaciones. El análisis concluye que el ámbito del primario encuentro del hombre con las cosas es de índole significativa. Además, nos encontramos ante un saber atemático, previo a la predicación. Se trata, por decirlo con terminología ajena a la heideggeriana, de una especie de saber natural que nos capacita para habérnoslas con lo que nos rodea, incluidos los otros hombres. Heidegger denomina este saber, que el Dasein posee en razón de su constitución misma, *comprensibilidad (Verständlichkeit)*.[37]

Con esta noción, esencial en el pensamiento heideggeriano, se salta, como antes se

dijo, del ámbito lógico al ontológico. Este salto es un paso atrás, se retrotrae la problemática ontológica al ámbito antepredicativo en el que se funda la verdad. Pues bien, precisamente en este nivel, a saber, comprensión o significatividad, se sitúa la interpretación heideggeriana del lenguaje. Éste no consiste en una diversidad de estructuras lógicamente articuladas, sino que es el esquema interpretativo implícito en toda forma de relación del hombre con el ente.

Tanto en estos análisis preparatorios como en toda su obra posterior, Heidegger considera que la comprensión del ser y el lenguaje son fenómenos correspondientes. De aquí que el sentido originario de la noción griega de logos tenga mayor alcance que el lenguaje como objeto de la gramática o la lógica. Se muestra, así, el carácter *a priori* del lenguaje respecto a su expresión, a la que no se puede reducir. El lenguaje está implicado en el alumbramiento mismo del mundo, al que necesariamente remite el Dasein.

Por tanto, el lenguaje se plantea como *forma concomitante* de la comprensión, de la apertura constitucional del Dasein.

> Sólo en la medida en que dicha comprensión *(Verständlichkeit)* —significado— pertenece ya al Dasein, puede éste exteriorizarse mediante sonido *(lautlich)*, de tal manera que estas sonorizaciones sean palabras *(Worte)*, que tienen algo así como significado. Por ser el Dasein en su mismo ser significante *(bedeutend)*, vive en significados y puede expresarse como tales significados. Y sólo porque él le añade al significado tales sonorizaciones, esto es, palabras *(Worte)*, hay vocablos *(Wörter)*… A este conjunto […] lo designamos lenguaje *(Sprache)*.[38]

Para llevar a término el análisis de la estructura básica del logos, Heidegger plantea una última cuestión. ¿Cómo se relacionan la *estructuracomo* y la estructura de la proposición? Se trata de comparar esta estructura primaria con la del enunciado de carácter apofántico en Aristóteles. ¿Qué tienen que ver el *como* hermenéutico y el *como* apofántico?

Si, como puede deducirse de lo dicho hasta aquí, la *estructura-como* es el *a priori* en el que se funda la inmediata vinculación de Dasein y mundo, no es difícil establecer la relación que guarda con la estructura del enunciado. Tiene que ser el supuesto de la proposición. Falta analizar de qué modo subyace y cómo se explica, según este esquema, la proposición. En primer lugar, Heidegger indica que no hay, por así decirlo, un cambio cualitativo entre una estructura y otra, sino que se trata simplemente de una *modificación*.

La estructura de la proposición es una modificación de la *estructura-como*. Esta afirmación responde a lo que antes anunciamos, a saber, que Heidegger no pretende eliminar el juicio ni invalidar su función, sino sacar a la luz su carácter derivado. La proposición es una forma derivada de la interpretación que permite ver algo desde distintos ángulos. “Estos modos del enunciado […] cambian según las posibles tendencias indicadoras y según el mismo ente que hay que mostrar. De cualquier modo que se modifiquen, dependen de la estructura-como, modificándola en cada caso.”[39]

Hay que investigar la clase de modificación que se da en la proposición. Antes aludimos a la indeterminación de la *estructura-como*, que la hace apta para describir la

apertura irrestricta propia de la constitución del Dasein. Pues bien, se puede afirmar que esta modificación, como ya se dijo, no la transforma totalmente, simplemente la determina. Esto equivale a imponer una dirección, unilateral si se absolutiza, a una estructura orginariamente no orientada, o, más exactamente dicho, que permite toda orientación posible. En el caso de la proposición categorial esto se da, al parecer de Heidegger, a la manera de una *nivelación*.

En el enunciado es objeto de una consideración aislada lo originalmente encontrado en el cuidar *(Besorgen)*, como algo con lo que tenemos que hacer esto o aquello *(das Womit des Zutunhabens)*, y que tiene un significado relativo al para qué *(Wozu)* que lo constituye. El *para (Wozu)* de la comprensión, en la que nos hacemos con las cosas de modo global, se transforma en el *sobre que* o *acerca de que (Worüber)* propio de la tematización. En esta forma abstracta de considerar las cosas, la única ocupación o cuidado consiste en *visualizar* o determinar formalmente lo así considerado. "La tematización que se lleva a cabo mediante el enunciado se mueve en la tendencia del enunciado, esto es, en un hacer ver. Con otras palabras, el enunciar ahora [...] cuida únicamente como tal el *apophainésthai*, el descubrir."[40] En la tematización el cuidado se orienta exclusivamente al *permitir ver*, "comportamiento" característico de la proposición. Se insinúa así la conclusión heideggeriana respecto a la orientación general de la historia de la filosofía —el más radical de sus presupuestos—: la primacía del ver que lleva a identificar ser y presencia *(Anwesenheit)*, correlato del hacer presente que ha prevalecido en relación con el ser.

Heidegger incluye dentro de las posibles formas del cuidado esta específica manera de ver, cuyo modo de descubrir tiene que distinguirse del descubrir originario que antes se denominó *abrir*. La teoría es una de las formas de ocuparse con lo que le rodea que tiene el Dasein; un comportamiento más, no la actividad por excelencia. El cuidado, como forma elemental de relacionarse con el mundo, incluye tanto la teoría como la práctica.

En el enunciado se abstrae al ente de su contexto, se le saca del orden relacional del que recibe su significado. Sin embargo, este contexto, propio del cuidar y del para qué, en el que habitualmente no se repara, permanece en el enunciado. A esto se refiere Heidegger cuando afirma que la *estructura-como* está contenida, en estado modificado, en la estructura del enunciado, como aquello que la hace posible. En el enunciado, el *como* se da a la manera de una acumulación, se reconcentra en el *sobre que (Worüber)*.

Mediante esta operación *niveladora*, lo que originariamente se comprendió dentro de un entramado significativo se reduce a pura cosa *(blosse Dinge)*. Esto implica hacer de los entes algo que está delante, presente, susceptible de ser determinado.[41] Heidegger describe la toma de distancia característica del conocimiento objetivo como una especie de manipulación, en el sentido de que abstrae el ente de su contexto para determinarlo en una dirección previamente establecida.

Queda al descubierto entonces el fondo de la crítica a la tesis que sostiene que la proposición es el *lugar* de la verdad. No puede ser el lugar originario porque las operaciones a las que hace referencia, síntesis y diáiresis, no tienen alcance ontológico.

Por eso es necesario desarrollar lo que Aristóteles intuye, pero que él mismo no explicitó. “Cuando habla de *synthesis-diáiresis*, Aristóteles no se refiere a la estructura de este primer ‘como’ *(Als)*, ni puede referirse; se refiere a otra. Y esta otra es la del ‘como’ derivado, nivelado y a nivelar.”[42]

Heidegger indicó, al inicio del análisis, que Aristóteles habla de verdad y falsedad en el caso de las proposiciones de carácter apofántico, no en toda clase de enunciados. Es en éstas en las que se da la síntesis y la diáiresis. Con todo, la apofansis así entendida se concentra en el *sobre que*, en una nota determinada. Esto lleva a desatender el contexto, en el que se capta el sentido del ente de modo primario.

Si se quiere ir más allá de la corrección propia de las operaciones lógicas, síntesis y diáiresis resultan insuficientes. En la proposición no se da la comprensión originaria, el hacerse con el ser del ente. Por ello Heidegger, más adelante, replantea el problema de la verdad. Por otra parte, la doctrina tradicional del logos como proposición conduce a una interpretación logicista del lenguaje que tiene importantes implicaciones en la concepción imperante del lenguaje.

Para llegar a una interpretación genuina del lenguaje es necesario considerarlo en relación con el ámbito previo, antepredicativo, que hace posible la comprensión —detectado en el curso del análisis—. Éste es el *lugar* de la verdad y también el terreno a partir del cual es posible determinar el significado último del lenguaje. “Si se toma esta síntesis, entendida en sentido formal, como sentido de la estructura del logos en general, se cierra uno la posibilidad de entender el significado, la comprensión, la explicación y también el lenguaje.”[43]

Es necesario estudiar el lenguaje en un contexto que manifieste su estructura ontológica; en otras palabras, hay que estudiarlo en relación con fenómenos más originarios que la unión y la división. En el siguiente apartado nos ocuparemos de cuestiones que este planteamiento deja abiertas. Por una parte, una vez que se ha mostrado que la proposición no es el lugar de la verdad, hay que analizar el ámbito descubierto, pero del que todavía no se esclarecen los supuestos. Esta cuestión implica volver a plantear la pregunta por la verdad y dar cuenta de la posibilidad del error. Por otra parte, si se deslinda el lenguaje de la lógica de la proposición, a partir de la cual tradicionalmente se interpreta, es necesario situarlo en el nivel que corresponde a su estructura primaria. Las clases sobre la verdad en Aristóteles concluyen con la elaboración de estas cuestiones.

5. Nueva pregunta por la verdad

La investigación heideggeriana no se detiene en la consideración histórica del problema de la verdad, sino que trae a consideración el planteamiento aristotélico para abrirse camino hacia la cuestión misma. Se trata de alcanzar una noción de verdad más originaria que la que prevalece en la historia de la filosofía. Una vez que se reconduce el logos a su propio ámbito —a saber, la ontología—, hay que retomar su análisis. En esto consiste la *nueva pregunta por la verdad;* con este título Heidegger indica que es necesario plantear

el problema desde otro punto de partida.

Se puso de manifiesto que en la interpretación tradicional de la verdad hay un supuesto no controlado. Es necesario entonces cuestionar los principios de la lógica, que, en cuanto ciencia de la verdad, es precisamente el tema de estas lecciones. Sin embargo, en los desarrollos precedentes sólo se ha tratado de modo indirecto. Primero, a través de la crítica del Aristóteles de la tradición; segundo, mediante el análisis de la estructura básica del logos. Esta desviación no impide que, sentadas las bases de la cuestión, se acometa el problema que la lógica aristotélica quiere resolver: el *ser verdadero* y el *ser falso*.

Según Heidegger, el cometido de la lógica es dar cuenta de la verdad. Luego, si no se pronuncia sobre este punto, no tiene sentido. No basta con dilucidar la estructura del logos, es necesario establecer cuándo es verdadero y cuándo es falso. Aristóteles, de hecho, afirma que la verdad en la proposición se da en la síntesis y la diáiresis.

Pero si la proposición no es el lugar por antonomasia de la verdad, y el significado primario del logos no se identifica con la estructura de la síntesis y la diáiresis, es necesario repetir el análisis. Es decir, a partir de lo que se ganó en los análisis anteriores, hay que volver a preguntar qué significa ser-verdadero y ser-falso para Aristóteles. El desplazamiento de la proposición y su estructura obliga a replantear también la cuestión de la verdad y falsedad del logos.

Cuando dilucida qué entiende Aristóteles por verdad —y con él, el pensamiento griego—, Heidegger se enfrenta con *la pregunta acerca de la posibilidad del error*. El análisis del error se convierte así en perspectiva que permite entender mejor qué es la verdad. La pregunta que se plantea ahora es: ¿cómo puede ser el logos falso?[44]

Para empezar el análisis, Heidegger remite a un texto de la *Metafísica*.[45] En la traducción incorpora lo que antes explicó sobre el logos. Interpreta el habla como el *dejar ver* propio de la patentización, es decir, en el nivel del logos apofántico.[46] A su vez, verdad y falsedad se toman como ocultar y desocultar. "Pues el dejar-ver, hablando *(das redende Sehenlassen)*, el ente como no ser o el no ente como ser, es ocultación *(Verdeckung);* en cambio, el dejar ver el ente como ser y el no-ente como no ser, es desocultación *(Entdeckung)*."[47]

Es importante notar, sin embargo, que tanto el ocultar como el desocultar se ven precedidos por un *dejar ver*, en un caso y en otro se cuenta con la previa manifestación del ente. Para Heidegger el error, como se verá en el curso de la exposición, no es lo contrario de la verdad. De hecho, para designarlos se vale del mismo verbo: desocultar y ocultar. El ocultar no es un positivo engañar, sino el encubrimiento que, por así decirlo, cae sobre el ente en la no-desocultación. En este sentido, el error es más bien una deficiencia, se describe como una especie de *alteración* de la verdad, no como algo que se sustraiga, absolutamente, del ámbito propio de ésta.

Lo anterior se explica a partir de la crítica heideggeriana a la verdad como *adaequatio*. El error no puede entenderse simplemente como no-conformidad, porque la verdad no es la réplica ideal de un ente que se opera en la conciencia; mucho menos, la convergencia de una cosa psíquica con otra física. La verdad no es el resultado del andar

comparando lo real y lo ideal —que en otro momento se describe como *forcejeo*—[48] para constatar si se parecen. Éstas son maniobras *a posteriori* y, por tanto, llegan siempre tarde en lo que respecta a la verdad.

Para dilucidar qué son la verdad y la falsedad hay que evitar cuidadosamente plantear el problema de la trascendencia mediante el modelo del *puente*, según el cual primero se abre un abismo entre conciencia y realidad para después intentar, sin conseguirlo, zanjarlo mediante artilugios lógicos. Si se admite este punto de partida, no hay manera de superar la escisión no sólo entre el sujeto y el objeto, sino también, como el psicologismo señala, entre el conocer y los hechos psíquicos.

> ¿No estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo "real" y lo ideal? / Y ¿será injustificada en general, si se mira al *real* juzgar lo juzgado, la separación del "real" llevar a cabo y el contenido ideal? ¿No se romperá la realidad del conocer y juzgar en dos modos de ser y dos "capas", el zurcido de las cuales no llegaría nunca a apresar la forma de ser del conocer?[49]

En todo caso, concluye Heidegger, si se quiere hablar de relación o de conformidad, habría que analizar la que se da entre Dasein y mundo. Si la existencia se conforma con algo, es con su mundo, al que está constitucionalmente abierto y en el que es.[50] Más adelante nos detendremos en este punto; basta por ahora darse cuenta de que, por su carácter indeterminado, el mundo no se identifica con tal o cual ente, ni con el conjunto de los entes. Por esto, no se interpone, por así decirlo, entre el Dasein y los entes, sino que es la condición de posibilidad de que éstos se muestren.

Heidegger reconoce que Aristóteles no sostuvo lo anterior, pero esto no implica que concibiera la verdad al modo del representacionismo. Para mostrarlo, comenta el texto de *De interpretatione*, que es el punto de referencia clásico de la teoría de la significación aristotélica.[51] El *lugar* de la verdad se traslada del logos de la proposición al logos como habla descubridora. Pues bien, en el desocultar del habla, las cosas se nos muestran, es decir, adquieren sentido. En el análisis del significar está en juego, por tanto, la índole ontológica que Heidegger atribuye al lenguaje. Tampoco en el nivel del significado admite la adecuación, sino la inmediata referencia entre logos y ente.

Aristóteles, según la lectura heideggeriana, afirma que las palabras escritas son símbolos de las palabras habladas, y éstas, a su vez, símbolos de las afecciones del alma. Esto es, signos e imágenes de las cosas. De esta manera, el lenguaje tendría carácter mediato, vendría a ser como el sustituto de las cosas. Según Heidegger, para corregir el sesgo representacionista de esta interpretación, es necesario darse cuenta de la relación entre cosas y lenguaje en este contexto. Sólo en sentido amplio puede hablarse de que las cosas afecten al alma. Las cosas no producen representaciones en sentido pasivo, sino afecciones activas. Por tanto, las cosas se consideran como lo que sale al encuentro y es tomado como tal. Afección aquí se entiende en sentido amplio. Tampoco el concepto de semejanza refiere, por así decirlo, al *retrato* de la huella que las cosas imprimen en el alma. Es semejante lo que, saliendo al encuentro, es como el ente mismo; es decir, el ente mismo se hace o se deja encontrar como él es.[52]

Para continuar el análisis, Heidegger vuelve a la *Metafísica;* comenta el texto —

también central— en el que Aristóteles aborda la cuestión del ente como verdadero y el no-ente como falso.[53] La traducción heideggeriana dice así:

> Pues desocultación tiene /en sí/ la atribución /de algo a algo/, acerca de lo-que-yace-delante-ya-reunido *(Zussamen-schon-vorhandenes)*, y de modo semejante, la negación acerca de lo-que-yace-delante-dividido; la ocultación consiste en que es, en cada caso, lo contrapuesto *(das Entgegengesetze)*, en relación con lo separado, esto es, lo-que-yace-delante-ya-unido *(Schon-zussamenvorhandenes)* y lo-que-yace-dividido *(Auseinander-vorhandenes)*.[54]

Falso y verdadero aparecen aquí, como en los textos antes citados, en su acepción de ocultación y desocultación. Afirmación y negación, en coherencia con los análisis heideggerianos precedentes, aparecen como modalidades de la desocultación. En ambos casos se hace referencia a un ente reunido mediante la síntesis, dividido mediante la diáiresis. Pero sabemos que, en el esquema heideggeriano, síntesis y diáiresis son formalmente un mismo movimiento, una y otra descubren.

Ahora bien, al establecer la relación entre proposición afirmativa y proposición negativa, con lo que se da como reunido o como dividido, esto es, lo que sale al encuentro inmediatamente al logos, Heidegger pone de manifiesto que la síntesis y la diáiresis no sólo son la forma básica del logos, sino que se extienden al ente. De ahí que se pueda hablar de síntesis y diáiresis también como estructura del ente. Por esto se afirmó que Aristóteles no plantea la síntesis sólo formalmente, sino de modo apofántico, es decir, en relación con el ente mismo. Hay una correspondencia entre lo lógico y lo ontológico.[55] Aristóteles se refiere a realidades compuestas, correlato de la también compuesta estructura proposicional.

En el análisis de la composición, estructura desde la que se explica el error y la verdad —la posibilidad de ambos caracteriza al logos apofántico—, llega a la conclusión de que la verdad es carácter tanto del ente como del "comportamiento" mismo del Dasein. "Como desocultación es, primero, un carácter del ente mismo (especialmente del mundo), como descubrir es, al mismo tiempo, un carácter del comportamiento del Dasein."[56] El mundo es inevitable en cuanto componente estructural de la existencia; es la forma misma del Dasein. Se impone con necesidad porque el *ser en el mundo* se sustrae a todo comportamiento posterior al existir mismo; no está al alcance del arbitrio humano. Se distingue así, tema desarrollado en *Ser y tiempo*, la dimensión estructural o *a priori* de la existencia —ontológica— y la dimensión existencial, en el sentido de la realización individual del descubrir por parte de cada uno.

Para seguir adelante en el análisis de la tesis aristotélica acerca de la síntesis como lugar de la verdad y falsedad, Heidegger remite al capítulo 10 del libro IX de la *Metafísica*. A su parecer, algunos intérpretes dudan de su autenticidad precisamente por aquello que garantiza su procedencia aristotélica.[57] La discusión versa sobre el orden ascendente de los sentidos del ente que se enumeran en este capítulo. En primer lugar, el ente según las categorías, en segundo, el ente según el acto y la potencia y, como *culminación*, el ente como verdadero y como falso, como desocultación y ocultación en terminología heideggeriana.

Afirma Heidegger que esta enumeración es del todo coherente con el pensamiento aristotélico, con el genuino Aristóteles, no con el de la tradición. Efectivamente, la consideración del ente como verdadero y falso es la cima de la reflexión sobre el ente. Conclusión lógica si, como antes expuso, el ser del ente es la verdad. La labor de los intérpretes, entonces, no consiste en discutir si el texto es auténtico o no, sino en dilucidar lo que Aristóteles quiere decir cuando afirma que el sentido principal del ente es el ser veritativo. Esto implica volver a preguntarse, como está haciendo Heidegger, qué es la verdad y qué relación tiene con la síntesis y la diáiresis; esto es, con el *lugar* en que la situó Aristóteles.

Para afrontar la cuestión, Heidegger continúa con el capítulo 10 del libro IX de la *Metafísica*,[58] en donde Aristóteles, a su parecer, establece el alcance de la síntesis y la diáiresis. Éstas tienen un correlato lógico —comportamiento del Dasein— y un correlato ontológico: se dan también en los entes según estén reunidos o divididos. En ambos casos se supone la composición, que es precisamente lo descubierto, del ente en su ser junto con, o en su no ser junto con. Según este esquema interpretativo, el texto se traduce así:

> Pero esto, es decir desocultación y ocultación, acerca de las cosas que son, consiste en el (ya) estar reunidas o ser tomadas como separadas, de tal manera que descubre aquel que toma lo que está separado en su estar separado, y lo que está reunido en su estar reunido, pero oculta el que en el modo de percibir algo —esto es, al dejarlo ver, hablando *(redend sehen lässt)*— se comporta como contrapuesto al ente *(entgegengesetzt zu dem Seienden sich verhält)*.[59]

La clave de este texto es el *ya (schon)* que aparece entre paréntesis. Con esta palabra Heidegger describe la infranqueabilidad del ente. Se trata, como se ve, de la objetividad a la que antes nos referimos. Por ello, la síntesis y la diáiresis —como comportamientos posteriores— descubren, dejan ver lo reunido como reunido y lo separado como separado, pero no unen y separan en sentido estricto. La composición se da ya en el ente que comparece, respecto al cual la síntesis del logos es posterior. La verdad como desocultación es el supuesto en el que la composición se funda.

Más adelante, Heidegger vuelve a subrayar que el fundamento de la verdad o falsedad es el ente mismo, considerado formalmente, esto es, en cuanto que se hace presente al logos o sale a su encuentro. Para esto se apoya en otro texto célebre: "Porque tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que afirmamos, nos ajustamos a la verdad".[60] Al tenor de su propia interpretación Heidegger traduce: "Tú no eres blanco porque nosotros descubriéndote te tomemos en tu ser-ante-nosotros como blanco, sino que, fundándonos en tu estar-ante-nosotros como blanco —esto es, en cuanto que nosotros dejamos ver en el habla este estar-delante *(dieses Vorhandene)*—, nos comportamos descubriéndote como blanco".[61]

Queda pendiente, sin embargo, el sentido de la ocultación, que supone, como Heidegger indica al final del texto que ahora comentamos, lo mismo que la desocultación, un *dejar ver*, es decir, el hacer presente propio del habla apofántica, y comporta, además, en este mismo dejar ver, una conducta contrapuesta al ente. Ahora bien, esta

confrontación con el ente no es, por así decirlo, negativa. El error, el ocultar, es más bien un oponerse indiferente, un no-encontrar o ignorancia.

Para redondear este tema Heidegger acude a la distinción aristotélica de los tipos de ente, lo que equivale al análisis de la estructura misma del ente, ya que, como hemos visto, la verdad se funda en éste. Ente significa, en este contexto, lo que sale al paso o se hace presente, es decir, lo que es en cuanto inmediatamente referido al habla desocultadora. Aristóteles se refiere a tres tipos de entes: los que son siempre juntos o en el modo de la reunión, y no pueden percibirse como separados; los siempre separados o en el modo de la separación que, por tanto, no pueden captarse reunidos, y los que admiten separación o reunión.[62] En la traducción del texto, Heidegger señala expresamente que la enumeración no se reduce a una mera clasificación, sino que los tipos de ser señalados designan, en cada caso, lo que el ente en cada caso *es*. En este contexto, *ser* significa: *"estar-yacer-junto* y *unidad (Zusammenliegen —Mitvorhandenheit— und Einheit)";* y *no-ser*, en cambio: *"no-yacer-junto* y *multiplicidad (Nichtzusammenliegen —Un-Mitvorhandenheit— und Mehrheit)"*.[63]

En la caracterización del ser y no-ser intervienen los mismos elementos, con la diferencia de que en un caso —ser— hay unidad y en el otro —no ser— no la hay. Así, la estructura del ente, que en el lenguaje heideggeriano se designa como su ser, responde, en el caso de los compuestos, a la estructura de la síntesis y la diáiresis, que, a su vez, constituyen la verdad o falsedad. La óptica desde la que se trata de ser y no ser es, precisamente, su hacerse o no presente. No se está hablando de acuerdo o desacuerdo entre pensamiento y cosas, sino de la unidad propia del ser-verdadero del ente y de la no-unidad de lo falso.

En seguida, Heidegger aplica este esquema a los tipos de entes que antes se mencionaron. Es claro que el carácter de ser, esto es, verdad del ente, es característica de los entes que son siempre juntos, en los que, por ende, no cabe falsedad. Los que son o bien separados o bien juntos, asimismo, pueden ser falsos o verdaderos en el sentido antes descrito de síntesis o diáiresis. Ambos tipos de entes se clasifican, en el texto de Aristóteles, dentro de lo que Heidegger denomina desocultación, esto es, supuesto necesario de la verdad del ente.

En este contexto surge una interesante noción, a saber, el habla como *palpar (Betasten)* propio de los entes que no pueden ser de otro modo, que no están junto a otros o que son simples. Según Heidegger, en primera instancia parece que este tipo de entes no son susceptibles de desocultación, ya que no es posible verlos en relación con otros, junto-con. Esto es, no responden al carácter compuesto propio de la estructura básica de la síntesis. También en este nivel hay verdad o desocultación. Heidegger la describe como un simple *palpar* o decir.

Se trata de una especie de acceso directo a lo que no es en relación con otra cosa, sino que se encuentra en sí mismo. Este palpar, dice expresamente Heidegger, no es *mudo*, es también *decir;* permite ver de algún modo. Incluso en este caso se desoculta. Si no se da esta captación elemental nos encontramos ante la mera ignorancia, lo que no implica una equivocación sino la privación del saber.[64] Por tanto, todo tipo de

referencia al ente supone su carácter de desoculto, esto es, supone la verdad.

Es importante advertir la relación indisociable que, en este momento, se establece entre ser y verdad. Las cosas son entes precisamente desde esta perspectiva formal; *ser* equivale, como antes se dijo, a ser apto para ser encontrado. Ser y pensar, afirma abiertamente Heidegger, coinciden. El ser de los entes, aquello por lo que son entes, es su carácter inteligible, no como correlato de una percepción intelectual, sino al modo de la desocultación. "La respuesta a la pregunta por la verdad (desocultación) sustituye a la respuesta a la pregunta por el ser. Y esto en una deliberación en la que se pregunta por el ser propiamente dicho. Expresado vulgarmente: El ser es determinado por el pensar, ambos considerados idénticos."[65]

Heidegger concluye advirtiendo que la desocultación descrita en último lugar, relativa a los entes en los que no se da composición, no ha de confundirse con la ocultación. Aristóteles afirma que en ella no hay posibilidad de ser-engañado, o que se reduce, en el peor de los casos, a falta de percepción o no acceso al ente *(anoeîn)*.[66] Esto es así porque el *palpar* es atemático, carece de la condición que hace posible el engaño: el previo tener algo *(das vorgängige Haben von etwas)*. Como se señala a continuación, este tener no implica algo determinado, se trata de un simple tener *(schlichtes Haben*). [67]

La índole de este tener es de vital importancia en el pensamiento de Heidegger. Alude a la previa posesión del mundo que no es un objeto determinado, sino la condición de posibilidad del darse de todo objeto. Se anticipa así la temática de *Ser y tiempo*. Tener significa *ser en*, contar de antemano con un mundo, haber mundo; con la salvedad de que a lo largo de la historia de la filosofía, aunque se identifica esta captación inmediata del ser con la presencia, no se llega a advertir la connotación temporal de la comprensión.

El ser-engañado tampoco puede darse, continúa Heidegger, en el caso de los entes simples, a saber, los que se dan siempre juntos se perciben juntos y constituyen las determinaciones últimas de todo ente. Esto es así porque son siempre en acto y nunca en potencia, no admiten el *aún no*. En esta interpretación, el *noeîn* griego se equipara a la percepción. Con esto, se pretende subrayar la anterioridad de la captación en la que se da la verdad respecto al logos entendido como juicio. En *Ser y tiempo* esto aparece de modo más explícito:

> …el ver descubre siempre colores, el oír descubre sonidos. En el sentido más original y más puro, "verdadero", es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro *noeîn*, el percibir, con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales. Este *noeîn* no puede nunca encubrir, nunca ser falso; puede, en todo caso, quedarse en un *no-percibir (Unvernehmen)*, […] un no bastar para el simple acceso adecuado.[68]

Esto último nos proporciona otra indicación respecto a la posibilidad del engaño. Éste requiere la composición, esto es, que el ente ofrezca la posibilidad de *ser-junto* a otro *(Beisammen)* y exija ser *junto-a*.[69]

La falsedad se explica entonces de dos maneras. La primera, cuando el ente se pone *junto-con* otro, con el que no le corresponde estar. La segunda, cuando se pone *junto-*

con otro con el que puede estar, pero no siempre. Además, añade Heidegger, la ocultación puede provenir tanto del ente cuanto del comportamiento desocultador.[70]

Quedan así de manifiesto las condiciones necesarias para que se dé desocultación y ocultación: es necesario un *tener* previo que equivale a la *estancia en* como forma misma de ser de la existencia; además, el objeto ha de verse en relación con otro o desde otro —se basa en la existencia—; por último, el dejar ver desde otro se funda, a su vez, en la posibilidad de ser *junto-a* algo *(Beisammen von etwas mit etwas)*. De esta manera, reaparece aquí la *estructura-como*, estructura hermenéutica de la comprensión del Dasein que se corresponde con la segunda condición citada. Ésta vendría a ser el polo *lógico* de la relación que se funda en la estructura misma del ente, polo ontológico.[71]

La reflexión sobre la falsedad, que se desarrolla al hilo de los textos aristotélicos, busca justificar que el ente en tanto que verdadero es el primer sentido del ente. La antecedencia de la verdad muestra que el ente, considerado como tal, en tanto que es, significa ser verdadero. La desocultación no es algo que advenga al ente como añadido, sino el carácter de su ser. Por eso la primera condición para que se dé la falsedad es, a saber, el tener previo o simple tener *(schlichtes Haben)*. Heidegger remite entonces a la determinación primaria del objeto, que comparece así como encontrado. En consecuencia, la desocultación se da siempre, incluso en el mero *palpar*, y es anterior a toda síntesis. La falsedad no se da en este nivel, sino en el momento derivado de este primer alumbramiento, la composición.[72]

Es manifiesto que en el esquema heideggeriano la falsedad aparece como un momento derivado de la verdad. Esta aporía arroja luz sobre el supuesto en el que se apoya toda la argumentación: la aprioridad de la verdad, entendida como unidad de ser y desocultación. El ente es tal como desoculto, es ésta su primera determinación: el carácter de ser, es decir, lo que designa la palabra ente, alude precisamente a la verdad como propiedad primaria. Al parecer de Heidegger, Aristóteles se valió de esta idea de ser, pero no de modo explícito: es el supuesto incontrolado que subyace en su filosofía.[73] Para reanimar la pregunta por el sentido del ser es preciso esclarecer la índole de este fundamento.

Para terminar su interpretación acerca de la verdad en Aristóteles, Heidegger establece que el elemento determinante de esta teoría es la identificación entre ser y presencia *(Anwesenheit)*. De ahí el carácter privilegiado que, en consecuencia, se atribuye al *hacer presente*. Éste es el comportamiento que posibilita la aparición del ente en cuanto ente. Se describe así la condición del objeto: lo dado de antemano en el simple hacer presente *(schlichtes Gegenwärtingen)*. La presencia, el mostrarse de los entes, es el carácter mismo del ente en tanto que es. Por tanto, ente significa desoculto.

Se introduce así el problema central ya no de Aristóteles, sino de Heidegger. Como se trata ampliamente en este trabajo, la relación entre el descubrimiento griego del ser y el énfasis en el presente que este descubrimiento trae consigo están en el origen de la desviación imperante en la historia de la filosofía. Sin embargo, en la misma desviación se encuentran los elementos para reconducir el problema. El hecho de que se asocien la comparecencia del ente y el hacer presente muestra que, en la captación del ente, el

tiempo juega un papel determinante. *Ser y tiempo* es el desarrollo de esta idea.

En el mismo orden de cosas se encuentra el problema de la *ousîa*. Al parecer de Heidegger, Platón y Aristóteles la entendieron primordialmente como presencia; sólo después, por obra de la tradición, se consolida como su acepción principal la noción de sustancia. Con todo, en el pensamiento griego estas acertadas intuiciones no se desarrollan: ignora el significado estricto del hacer presente y la presencia. "Presente es una característica del tiempo. Entender el ser como presencia desde el presente significa entender el ser desde el tiempo."[74] Con esta conclusión, Heidegger se sitúa en el terreno específico de *Ser y tiempo*, que las clases anteriores a su publicación preparan.

De la aproximación al logos que realizamos en este capítulo se concluye que el lenguaje, según Heidegger, es como la columna vertebral del hombre, lo que hace del montón de músculos y huesos que somos un ser erguido. El habla nos pone en pie, nos otorga la movilidad y soltura propias de seres capaces de *tener*. Esto es, abiertos al mundo. El logos no se identifica con la palabra proferida o escrita, es su condición de posibilidad. Sin logos, como descubrir, no podríamos emitir palabra. Desde esta perspectiva, es el *a priori* de toda forma de expresión o gesto significativo. Se explica entonces que Heidegger atribuya al elemento fonético del lenguaje un papel secundario.

La función del lenguaje realiza la desocultación misma del ente. Esto lleva a establecer la estricta correspondencia entre lenguaje y verdad; el logos, como habla descubridora, es correlato de la noción heideggeriana de *alétheia*. Nos situamos así en el terreno propio de la ontología, pues en la desocultación el ente se descubre como tal, es decir, no como ente determinado, sino precisamente en tanto que determinado por el ser verdadero que constituye su sentido, como lo que sale al encuentro o comparece en el descubrir. En este contexto, la *estructura-como*, pieza clave de la investigación en torno al lenguaje, se revela como esquema básico o forma primaria que regula este momento originario.

Quedan así establecidas las coordenadas de la crítica a la verdad como adecuación, paralela a la crítica del esquema proposicional como lugar de la verdad. No hay que descalificar el logos de la proposición, ni ignorar la importancia decisiva que tiene en el conjunto de los problemas filosóficos, más bien hay que demostrar su carácter derivado. Para esto es necesario volver a plantear la pregunta acerca de la verdad desde los supuestos antes citados. Una parte importante de esta tarea consiste en examinar el estatuto de la lógica tradicional y los principios en los que se basa.

[1] La doctora Carmen Segura, además de valiosas aclaraciones y sugerencias para este capítulo, generosamente puso a mi disposición materiales de trabajo inéditos que me ayudaron a esclarecer la relación entre Aristóteles y Heidegger.

[2] ST, p. 172.

[3] Al tratar de la relación entre Heidegger y Aristóteles hay que tener en cuenta que Heidegger reelabora las nociones aristotélicas que analiza; esto es importante en el caso del logos apofántico, que, a su parecer, implica un profundo entendimiento del fenómeno de la verdad —la proposición implica apropiarse originalmente de lo conocido por su medio, no sólo reproducirlo—, pero es derivado respecto al comprender o abrir, momento originario en el esquema heideggeriano. De aquí la sustitución de la verdad como adecuación por la *alétheia*.

[4] "La caracterización de la verdad como 'concordancia' […] es sin duda muy general y vacua; pero algo de justo tendrá cuando se mantiene sin perjuicio de las más heterogéneas exégesis del conocimiento […] Preguntamos ahora por los fundamentos de esta 'relación'. *¿Qué hay dado por supuesto tácitamente en el conjunto* adaequatio intellectus et rei? *¿Qué carácter ontológico tiene lo dado por supuesto?"* (ST, p. 236).

[5] ST, p. 184.

[6] Decimos *hasta cierto punto* porque, para Heidegger, cualquier resultado es provisional. Con todo, es también válido afirmar que en *Ser y tiempo* aparecen de una manera orgánica, trabada y sin fisuras, temas que habían sido objeto de la reflexión heideggeriana durante años.

[7] *Platon: Sophistes* (curso de invierno, 1924 y 1925), en *Gesamtausgabe*, vol. 19.

[8] *Cfr. Platon: Sophistes*, p. 18. Se esboza ya la interpretación heideggeriana de verdad como *alétheia*. De momento basta con retener que se atribuye al lenguaje una función patentizadora.

[9] *Cfr. idem*, p. 17. En *Ser y tiempo* hay un texto paralelo al que antes remitimos: "El Dasein, es decir, el ser del hombre, se define en la 'definición' vulgar, lo mismo que en la filosófica, como […] el ser viviente cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar" (ST, p. 36). Es interesante notar que en consonancia con el sentir griego Heidegger hace referencia al *ser viviente (das Lebende)* que habla. Vida y lenguaje, vida y razón no se contraponen.

[10] *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (curso de invierno, 1925 y 1926), en *Gesamtausgabe*, vol. 21.

[11] El orden de las clases es revelador. Están compuestas de tres partes y una introducción —aquí nos centramos en la sección B—. En la introducción, Heidegger muestra la complejidad inherente al concepto de verdad; a pesar de los múltiples análisis de los que ha sido objeto, dista mucho de ser un asunto resuelto. La parte A trata del psicologismo y la pregunta por la verdad; el punto de referencia es Husserl. En la parte B se lleva a cabo una interpretación de la doctrina aristotélica de la verdad, distinta a la que tradicionalmente se propone. En la parte C, a partir de los resultados de la parte anterior y basándose en Kant, Heidegger considera que está en condiciones de plantear de forma radical la pregunta por la verdad. La interpretación heideggeriana de la verdad en Aristóteles se da dentro del horizonte abierto por la fenomenología de Husserl, pero con intención de rebasarlo. El planteamiento kantiano, especialmente el análisis del tiempo, permite introducir una nueva variable en el problema: la función del tiempo en la pregunta por la verdad. Como se ve, en estas clases aparecen ideas que se desarrollan en *Ser y tiempo*.

[12] *Der Ort der Wahrheit und der logos (Satz) (Logik. Die Frage*…, p. 127).

[13] *Cfr. idem*, p. 128. *Cfr.* ST, p. 235.

[14] Este modo de abordar las cuestiones es típicamente heideggeriano. No se trata sólo de una forma de estructurar el discurso, sino de un procedimiento: reproduce la dinámica interna de su pensar el peculiar movimiento mediante el que *incorpora* a su propio planteamiento lo dicho por otros autores. Este método ha sido

objeto de frecuentes críticas. Como indica el prólogo a la segunda edición de *Kant y el problema de la metafísica*, para Heidegger estas acusaciones provienen de quienes ignoran lo que significa un *diálogo entre pensadores*. "Hay interminables objeciones contra la arbitrariedad de mis interpretaciones. La presente obra puede muy bien servir de base a tales objeciones. En efecto, los historiadores de la filosofía tienen razón cuando enfocan su crítica contra quienes tratan de exponer un diálogo de pensamiento entre pensadores" *(Kant y el problema de la metafísica*, p. 7).

[15] Sobre la legitimidad de la interpretación heideggeriana de Aristóteles, *cfr*. L. Polo, "La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser", en *Hegel y el posthegelianismo*, Piura, 1985, pp. 338-341.

[16] *Cfr. De Interpretatione*, 4, 17a, 1-3, Gredos, pp. 41-42. En lo que se refiere a los textos artistotélicos que traduce y comenta Heidegger procedemos de la siguiente manera: citamos en el cuerpo del trabajo la versión heideggeriana, y a pie de página, cuando se considera pertinente, la traducción española del texto en cuestión. Añadimos el texto en español para poner de manifiesto que las traducciones heideggerianas son interpretaciones.

[17] *"Jedes Reden weist zwar auf etwas hin* (bedeutet überhaupt etwas) - *aufweisend, sehenlassend dagegen ist nicht jedes Reden, sondern nur das, darin das Wahrsein oder Falschsein vorkommt" (Logik. Die Frage*…, p. 129).

[18] *Cfr. idem*, p. 130; *cfr*. ST, p. 43.

[19] *Cfr. Logik. Die Frage*…, p. 131.

[20] *Cfr. idem*, p. 132.

[21] *"Satz ist nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes" (idem*, p. 135). *Cfr*. ST, p. 247.

[22] *"Was macht es, dass der logos falsch sein kann, d.h., überhaupt verdecken kann?" (Logik. Die Frage*…, p. 135).

[23] *Cfr. idem*, p. 138.

[24] *Idem*, p. 136. "En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar una composición de conceptos que viene a constituir una unidad" *(De Anima*, 430a, 27ss., Gredos, p. 235).

[25] *Ibidem*. "El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición" *(De Anima*, 430b, 1, Gredos, p. 235).

[26] *"Verdeckung sowohl als Entdeckung ist (immer) im Felde von Zusammensetzen und Auseinandernehmen" (Logik. Die Frage*…, p. 137). *Cfr. De Interpretatione*, 1, 16a, 12.

[27] *"...und nicht etwa so, als wäre das Zusprechen vielleicht primär wohl Verbinden und das Absprechen primär ein Trennen und dann je noch das andere auch, sondern das Zusprechen ist nicht mehr Verbinden als Trennen, und Absprechen ist nicht mehr Trennen asl Verbinden" (Logik. Die Frage*…, p. 140).

[28] *"Kurz: Ein Phänomen gilt es zu fassen, das an ihm selbst Verbinden und Trennen ist und vor sprachlichen Ausdrucksbeziehungen und deren Zusprechen und Absprechen liegt, und andererseits das ist, was möglicht macht, dass der logos wahr oder falsch, entdeckend oder verdeckend sein kann" (idem*, p. 141).

[29] *Cfr. idem*, p. 142.

[30] *Cfr. idem*, p. 8.

[31] *Cfr. idem*, pp. 143-144.

[32] Se anticipa el desarrollo del parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, en el cual la verdad aparece como determinación del Dasein mismo. La correspondencia entre Dasein y ente se da en este nivel: para ambos el carácter de desocultador y de descubierto, respectivamente, es la determinación esencial o su ser. "La verdad entendida en el sentido más original es algo inherente a la estructura fundamental del Dasein" (ST, p. 274).

[33] *Idem*, p. 144.

[34] Puede ser útil para entender esta y otras descripciones heideggerianas atender a la plasticidad de su lenguaje: permite visualizar el fenómeno al que remite. En este sentido, llama la atención, por ejemplo, la afinidad entre el texto que hemos citado y las palabras con las que Van Gogh define, en una de sus cartas, la pintura de la *acción* que constituye la meta de sus investigaciones: en ambos casos, se subraya la necesidad de captar al hombre en movimiento y el peculiar *mirar* propio del trato con las cosas por el que discurre la vida cotidiana. "… si fotografiara a un hombre que cava, la verdad es que *no cavaría* […] Expresar al aldeano en su acción es, lo repito, una figura esencialmente moderna, el corazón mismo del arte de hoy, lo que ni los griegos, ni el Renacimiento, ni los antiguos holandeses han hecho".

[35] *Cfr. Logik. Die Frage…*, p. 145.

[36] *Cfr. idem*, pp. 146-149.

[37] *Cfr. idem*, p. 150. Inmediatamente después de explicar esta noción, Heidegger la relaciona, en nota a pie de página, con la *hermeneía*. En la comprensión se integra la vertiente vital, propia de la condición humana. *"Verständis heisst*: hermeneía *-das Verstandene im Verstehen. Verstehen-Grundverhalten des Daseins. Die Struktur 'als' demnach die hermeneutische Grundstruktur des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen (menschliches Leben)" (ibidem)*.

[38] *Idem*, p. 151.

[39] *Idem*, p. 153.

[40] *Cfr. idem*, p. 155.

[41] *Cfr. idem*, pp. 157-160.

[42] *Idem*, p. 160.

[43] *"...nimmt man diese formal verstandene Synthesis als den Struktursinn des logos überhaupt, dann hat man sich die Möglichkeit verbaut, Bedeutung, Verstehen, Auslegen und im weiteren dann auch Sprache zu verstehen" (idem*, p. 161).

[44] *"Möglichkeit des logos falsch zu sein" (idem*, p. 162). Como se verá, el error se explica a partir de la correspondencia entre la composición de la estructura proposicional y la estructura compuesta del ente. Heidegger apunta a un nivel en el que, por la simplicidad del "comportamiento" y de lo descubierto, no se da el error; en cambio, el logos apofántico implica tanto verdad como falsedad.

[45] "Decir, en efecto, que el Ente no es o el no-Ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el no-Ente no es, es verdadero" *(Metafísica*, 1011b, 26; Gredos, p. 207). Se glosa una de las formulaciones aristotélicas del principio de no contradicción. La irreductibilidad de lo falso y lo verdadero que sostiene Aristóteles no aparece en Heidegger. Desocultación y ocultación no son estrictamente antagónicas. De esta manera busca inaugurar una lógica, de nivel no proposicional, en la que el *lugar* de la verdad es previo al discurso y no da cabida a la dialéctica.

[46] *"...das Reden hier nicht gefasst wird im Sinne von Urteil, sondern Reden [...] als* apophainésthai, *Sehenlassen des Seienden" (Logik. Die Frage…*, p. 163).

[47] *Ibidem*.

[48] *Cfr*. ST, p. 43.

[49] *Idem*, pp. 237-238.

[50] *Cfr. Logik. Die Frage…*, p. 164.

[51] "Las [palabras] que son en la voz son símbolos de las pasiones del alma, y las escritas, de las que son en la voz. Y así como las letras no son las mismas entre todos, tampoco las voces son las mismas. Pero las pasiones del alma, de las cuales éstas son primeramente signos, son las mismas entre todos, y las cosas reales, de las

cuales éstas son mismidades, también son las mismas" *(De Interpretatione*, 1, 16a, 3-8, Gredos, 35-36). *Cfr*. J. Araos Sanmartín, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona, 1989, c. IV, en donde se analiza rigurosamente este pasaje en el contexto de la filosofía aristotélica.

[52] *Cfr. Logik. Die Frage…*, pp. 166-167.

[53] "…lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido, y lo falso, la contradicción de esta partición […]" *(Metafísica*, 1027b, 20-22; Gredos, p. 317).

[54] *Logik. Die Frage…*, pp. 164-165. En seguida Heidegger cita y comenta *Metafísica*, 1051b, 2-5. Hace notar que síntesis y diáiresis son, efectivamente, de las cosas, en tanto que aptas para ser inmediatamente descubiertas por el logos.

[55] *Cfr. idem*, p. 168.

[56] *"...als Entdecktheit ist sie einmal ein Charakter des Seienden selbst (im besonderen der Welt) -als Entdecken aber zuglaich ein Charakter des Verhaltens des Daseins" (idem*, p. 169).

[57] Sobre la autenticidad del texto, *cfr. idem*, pp. 171-174.

[58] "[…] verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas" *(Metafísica*, 1051b, 2-5; Gredos, p. 474).

[59] *Logik. Die Frage…*, p. 165.

[60] *Metafísica*, 1051b, 6-9; Gredos, p. 474.

[61] *Logik. Die Frage…*, p. 175.

[62] *Cfr. Metafísica*, 1051b, 9-13.

[63] *Cfr. Logik. Die Frage…*, p. 175.

[64] *Cfr. idem*, pp. 180-181. *Cfr. Metafísica*, 1052a, 2.

[65] *"Also die Antwort aud die Frage nach der Wahrheit (Entdeckung) übernimmt die Stellvertretung für die Antwort auf die Frage nach dem Sein -un das in einer Erörterung, in der nach dem eigentlichen Sein gefragt wird. Roh gesprochen: Das Sein wird 'durch' das Denken bestimmt, beide identisch gesetzt" (idem*, p. 182).

[66] *Cfr. Metafísica*, 1051b, 25-33.

[67] *Cfr. Logik. Die Frage…*, p. 183.

[68] ST, p. 44.

[69] *Cfr. Logik. Die Frage…*, pp. 183-185.

[70] *Cfr. idem*, pp. 185-186.

[71] *Cfr. idem*, p. 187.

[72] *Cfr. idem*, pp. 189-190.

[73] *Cfr. idem*, p. 191.

[74] *"Gegenwart ist* ein Charakter der Zeit. *Sein verstehen als Anwesenheit aus der Gegenwart heisst Sein verstehen aus der Zeit" (idem*, p. 193).

III. EL LOGOS Y LA SUPERACIÓN DE LA LÓGICA

1. PRESENTACIÓN

En el capítulo anterior se expusieron los distintos momentos que componen la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje en la etapa que prepara *Ser y tiempo*. La nota común a todos ellos, y en la que se hizo especial énfasis, es su progresiva configuración como *habla descubridora*. En este capítulo se continúa y concluye este análisis. Con esto, por una parte, se acaba de exponer la panorámica general por la que discurre la interpretación heideggeriana del logos y los problemas a los que ésta se enfrenta, y, por otra parte, se introducen las nociones básicas a partir de las que se explica el lenguaje —en el contexto específico de la analítica existenciaria—.

En el primer apartado de este capítulo desarrollamos, en líneas generales, el análisis del logos, la lógica y la proposición en *Ser y tiempo*. Aunque se trata de nociones implícitas en las clases que antes comentamos, en esta obra se exponen sintéticamente y en los términos que exige el propio planteamiento heideggeriano.

En lo que respecta a la cuestión lógica, *Ser y tiempo* es como el nexo entre las primeras pesquisas heideggerianas y las investigaciones con las que se cierra la primera etapa de su proyecto. También por esto dedicamos un espacio a lo que en esta obra se dice sobre el logos y la crítica de la estructura proposicional. Establecido el planteamiento en el que estas cuestiones se insertan y sus consecuencias para una interpretación del lenguaje, exponemos ideas de clases posteriores que redondean el tema.

Para esto último, nos basamos en clases que Heidegger impartió entre 1927 y 1930. Aunque se sitúan todavía bajo la perspectiva de *Ser y tiempo* —por eso las consideramos como el cierre de este ciclo—, hay en ellas elementos que anuncian el giro hacia la segunda etapa del pensamiento heideggeriano, lo que las hace especialmente útiles para comprender la evolución del tema que nos ocupa.

Sin embargo, el análisis de estas clases no sólo tiene por objeto dar cuenta de lo que Heidegger afirma sobre el lenguaje en el círculo de *Ser y tiempo*, es necesario también para completar el tema de la crítica a la lógica. En el capítulo anterior el asunto se desarrolló de modo indirecto, y lo mismo sucede en *Ser y tiempo*. En cambio, en las clases citadas, se tienen ya los elementos para describir más precisamente el significado de la superación de la lógica tradicional y el horizonte en el que tiene que llevarse a cabo.

Analizado este punto, queda definido el contexto especulativo en el que se desarrolla la interpretación heideggeriana del lenguaje. Se puede desarrollar entonces, en la segunda parte de este trabajo, la propuesta sobre el lenguaje que se plantea en *Ser y tiempo*.

2. PROPOSICIÓN Y VERDAD EN “SER Y TIEMPO”

En las clases que comentamos en el capítulo anterior, Heidegger busca —según se expuso— poner de manifiesto la *estructura ontológica del logos*. Para elaborar la cuestión, explora la doctrina aristotélica, en la que se recogen las intuiciones del pensamiento griego en general, los indicios que le permitan continuar, desde sus propios supuestos, la cuestión del ser.

Aun cuando su interpretación pueda parecer ajena a lo que Aristóteles en realidad sostuvo, cuando se trata de reanimar la problemática ontológica Heidegger se inspira en los hallazgos de los griegos. El análisis de la doctrina aristotélica impone una dirección a la investigación, que una vez descubierta debe desarrollarse. A su parecer, en Aristóteles hay elementos que la tradición no aprovecha y, además, encubre. Para despejar los equívocos que se acumulan en torno al auténtico sentido de su doctrina, replantea, como se vio, la teoría de la verdad. Una vez desbrozado el terreno, es posible seguir adelante. Entonces, la laboriosa y pormenorizada interpretación de Aristóteles que realiza en sus clases sobre lógica se convierte, en *Ser y tiempo*, en una propuesta sintética que se integra dentro de un sistema de pensamiento propio.

De esta manera, la interpretación del logos que a continuación exponemos compendia lo dicho hasta aquí. Heidegger ya no habla a través de Aristóteles, sino que se expresa desde sí mismo, establece su propia propuesta acerca de la verdad. Aunque en esta obra la cuestión del lenguaje se trate sumariamente, el resultado es más orgánico. En *Ser y tiempo* hay una propuesta delimitada y completa respecto a los temas antes esbozados, a saber, la crítica a la doctrina de la verdad como *adaequatio* y la superación del logos de la lógica.

A pesar de que trata de estos asuntos en términos semejantes a los de las clases precedentes, sitúa la interpretación del logos en el planteamiento global al que pertenece. Adquiere así contornos más nítidos que permiten establecer la función que se atribuye al logos en el desarrollo de la pregunta por el sentido del ser.

Ya en la “Introducción” de *Ser y tiempo*, Heidegger expone la interpretación del logos de la que se va a valer en los análisis que conforman el cuerpo de la obra. La noción de *logos* es indispensable para elaborar la cuestión del ser; la otra es la noción de *fenómeno* —correlato estricto del logos—.[1] En esta primera aproximación, de escasas tres páginas, sintetiza lo que desarrolla en forma expositiva en las clases que comentamos. Este apartado, aunque breve, es de una llamativa densidad.

Heidegger comienza, como es frecuente en sus análisis, apelando a los griegos. En una escueta presentación, indica que la interpretación de Platón y Aristóteles del lenguaje se ha desvirtuado. Logos es, en primer lugar, *habla (Rede)*, y sólo de modo derivado, “…razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición”.[2] Estas traducciones de la palabra griega logos, que en el fondo son interpretaciones, aunque en apariencia sean correctas, oscurecen la referencia inmediata al lenguaje, entendido como habla, implícita en la noción griega.

No se advierte la distinción de niveles que media entre el logos como habla y sus

otras acepciones. El habla remite a la dimensión ontológica, y los significados con los que se asimila, concretamente el juicio, el más prestigioso entre éstos, injustificadamente remite a planos que suponen un contacto previo con el ente. Este supuesto se explicita mediante una argumentación semejante a la que antes se expuso. El concepto clave, la instancia última, es el *dêloun. "Logos* en sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que *dêloun*, hacer patente aquello de que 'se habla' en el habla. Aristóteles ha explicado con más rigor esta función del habla llamándola *apophainéstahi*."[3] En cuatro líneas, Heidegger expone el criterio interpretativo que prevalece en su interpretación del lenguaje: la función primordial del habla es hacer patente. La afirmación merece, pues, especial atención.

La función primaria del habla es apofántica. Pero, hay que recordarlo, no se trata de la apofansis en sentido derivado propia del juicio. Por tanto, la apofansis a la que se hace referencia en este texto, es de índole trascendental: aparece como condición de posibilidad de todo decir. Cuando Heidegger se refiere al habla, no menciona el fenómeno de la expresión o comunicación, sino la relación inmediata que se da entre logos y ente en la que éste se muestra. La función apofántica del logos, el *permitir ver (Sehenlassen)*,[4] consiste, entonces, en desvelar o descubrir, es decir, no añade ni construye, deja que el ente se muestre de modo *inmediato*. El ver no es posterior al habla, sino que el habla misma es ver, dejar ver lo hablado que emerge desde sí en el habla.

La comunicación es posible por esto, no porque tengamos un conjunto de palabras a nuestra disposición. El habla, por así decirlo, trae las cosas, pero este traer no es más que dejar que se manifiesten, que se digan a sí mismas. Por ello, es el territorio común, el ámbito en el que los hombres se reúnen.

> El habla "permite ver", *apó…,* partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla *(apóphansis)*, si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla *de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del logos como *apóphansis*.[5]

El subrayado, de Heidegger, indica el carácter regulado del habla que se pliega u ordena a lo que en ella se manifiesta. El habla es siempre intencional, es de algo y remite inmediatamente a aquello de lo que es. Por esto, no es pertinente preguntar si lo que en el habla se manifiesta corresponde a la realidad. La correspondencia es el *hecho* del que se parte, la filosofía tiene que investigar por las condiciones que lo posibilitan, conceptualizar este punto de partida. Para Heidegger, no procede plantear el problema como una *demostración* de la verdad. "La verdad supuesta, o el 'hay' con el que se pretende enunciar su ser, tiene la forma de ser o el sentido del Dasein mismo. Tenemos que 'hacer' el supuesto de la verdad, porque éste *es* ya 'hecho' con el ser del 'nosotros'."[6] En *Ser y tiempo* analiza, precisamente, este supuesto radical.

A partir de esto, se retoma, desde otro enfoque, el tema de la síntesis. El malentendido que impera en la interpretación de esta noción aristotélica se debe al olvido de su significación apofántica. Se entiende la síntesis como una comparación entre ideas

y se intenta medir hasta qué punto se parecen.

> Síntesis no quiere decir aquí unión ni enlace de representaciones, un andar manipulando con procesos psíquicos, uniones respecto de las cuales es forzoso que surja el "problema" de su concordancia, siendo interiores, con lo físico del exterior […] quiere decir: permitir ver algo en su estar *junto con* algo, permitir ver algo *como* algo (etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen).[7]

Nos encontramos, pues, ante la *estructura-como*, forma básica de apertura que hace posible el habla y la síntesis entendidas apofánticamente. Éste es el punto de referencia de la crítica heideggeriana a la noción tradicional de la verdad.

Sólo porque el logos *permite ver*, es decir, posibilita el que algo se manifieste, puede ser verdadero o falso. Una vez más, la pregunta por la verdad se plantea en conexión con la interpretación de logos. De hecho, después de establecer que la función primaria del logos es *hacer patente (offenbar machen)*, Heidegger sienta las bases de su crítica a la verdad como adecuación, implícita en el texto antes citado. Por esta vía se accede, finalmente, al concepto de verdad que corresponde al logos en sentido originario. De la noción de verdad como concordancia se sigue una concepción del logos en la que éste se subordina a las estructuras lógico-gramaticales. En cambio, el correlato de la interpretación del logos como *habla* es la noción de verdad como *alé̱theia*.

> El "ser verdad" del *logos* como *ale̱theueîn* quiere decir: en el *légein* como *apophainéstai*, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto (ale̱thés)*. Igualmente quiere decir "ser falso" *pseudéstai*, lo mismo que engañar en el sentido de *encubrir*: poner algo ante algo (en el modo de permitir ver) y hacerlo pasar *por* algo que *no* es.[8]

Una vez que se recupera la significación apofántica del logos, reaparece el *légein* en su acepción primaria; se manifiesta con el esplendor primitivo que tuvo entre los griegos. *Légein*, pues, significa traer el ente a comparecencia, sacarlo del ocultamiento. Estamos, al parecer de Heidegger, ante una *operación* de rango ontológico. Para entender esto con exactitud, hay que reparar en la simultaneidad de la función significativa y su *resultado*. El habla, y lo hablado en ésta, se dan en el mismo movimiento: *decir* es convocar al ente, como indica el énfasis que Heidegger pone en las palabras *de que*. No hay, por así decirlo, habla vacía: el decir es siempre decir algo, que viene a ser el ser dicho. Esto no implica una creación en sentido estricto, sino el emerger significativo en el que las cosas se nos dan.

Además, el *permitir ver* propio del *légein* se describe negativamente. Se trata de descubrir el ente como no-oculto, de des-ocultar. Des-ocultar no es sinónimo de iluminar y no-oculto no equivale a iluminado. Hay en la descripción heideggeriana un *doble no* que indica, por parte del desocultar, que no es un hacer, quitar o poner, sino retirarse para dejar sitio a lo que se muestra; por parte del carácter de no-oculto del ente, se alude a la bilateralidad de la manifestación, que hace ostensible también la ocultación de la que el ente emerge.

Sólo en relación con esta noción de verdad *(alé̱theia)*, se explica la caracterización heideggeriana del *ser-falso*. Éste no corresponde, en estricto sentido, con el error ni con

la falsedad entendidos desde el punto de vista de la corrección. Ser-falso es encubrir, disfrazar algo, esto es, hacerlo pasar por lo que no es; pero para que el embozamiento se dé es necesario que lo encubierto se muestre; por ello, suponer el desocultar, inherente a su propia dinámica, es también un *permitir ver*. Sólo porque el logos es básicamente un descubrir, puede también encubrir.

De esta primera acepción del logos se derivan las interpretaciones de esta noción que imperan en la historia de la filosofía —en las que subyace esta función original—.

> “Porque *logos* consiste en simple permitir ver algo, en el permitir *percibir* los entes, puede *logos* significar “percepción racional” y “razón”. Y porque, una vez más, no sólo se usa logos en la significación de *légein*, sino al par en la de *legómenon*, lo mostrado en cuanto tal, y porque esto no es otra cosa que lo *hypokeimenon*, lo que como “ante los ojos” sirve siempre ya de *fundamento* de todo posible “decir de…” y “decir que…”, quiere decir también *logos qua legómenon* fundamento, razón de ser, *ratio*. Y porque finalmente *logos qua legómenon* puede significar también aquello de que se dice algo en cuanto que se ha vuelto visible en su relación con algo, tomándolo en su “ser relato”, cobra *logos* la significación de relación y proporción.[9]

Las distintas interpretaciones del logos deciden el rumbo de la filosofía. De hecho, en el texto antes citado Heidegger recorre las etapas que considera esenciales en la historia del problema que impulsa la investigación, a saber, la pregunta por el ser. Hay que concluir que el análisis del logos y el problema del ser se desarrollan siempre conjuntamente. Esto se debe a que la función del logos, encubierta en las interpretaciones —que, sin embargo, la suponen—, es originaria. El *habla*, en la interpretación heideggeriana, es el *a priori* estructural que posibilita no sólo todo *decir de*… y todo *decir que*, sino, en general, cualquier toma de contacto, valga la expresión, con lo que nos rodea. De aquí que, como Heidegger subraya, el hombre se defina como animal con logos o lenguaje. Esta nota alude a su capacidad de tener o hacerse con el ente.

También por esto se caracteriza al hombre como ser racional —logos se traduce como razón—. Con todo, para Heidegger, la noción de *habla (Rede)* se ajusta más a lo que los griegos entienden por *razón*. La capacidad de palabra no se reduce a un conjunto estructurado de funciones lógicas. De aquí que la interpretación originaria del logos exija la crítica del logos de la proposición. En *Ser y tiempo* se desarrolla con cierta amplitud esta cuestión.

Como se expuso, el logos en su acepción de *habla apofántica* es el correlato de la noción de verdad como *alḗtheia*. Éste es el eje de la crítica heideggeriana al concepto tradicional de verdad. Para refutar la idea de *concordancia (Übereinstimmung*),[10] recurre al *ser verdadero (Wahrsein)* del logos, que, en su función apofántica, “…permite ver un ente —sacándolo del ‘estado de oculto’— en su ‘estado de no oculto’ (’estado de descubierto’)”.[11] Conviene insistir en que la verdad remite, aunque sea indirectamente, a la ocultación. El logos rasga la ocultación, por así decirlo, pero no la elimina. En la acción desocultadora, en la manifestación del ente, como por contraste, asoma también el fondo inapresable del que emerge.

Heidegger se refiere a una captación virtual, no desarrollada en todas sus direcciones,

que se convirtió en la atmósfera propia de la existencia griega. Esta noción de verdad no traiciona la tradición filosófica, al contrario, rescata el sentido latente, no explícito, de la experiencia griega. La *alétheia* es como el elemento de la existencia, es decir, la constituye como tal. Por ello, redescubrir este ámbito equivale a recuperar el clima de *asombro* que da origen al pensamiento y que propicia su desarrollo. Asombro, no pasmo, súbito deslumbramiento en el que irrumpe la pregunta por el ser.[12]

No es casualidad, añade Heidegger, que en el primer fragmento de Heráclito —los documentos filosóficos más antiguos que se refieren *expresamente* al logos— aparezcan los trazos esenciales de la experiencia antes descrita:

> …es inherente al logos el "estado de no oculto", la *a-lḗtheia*. La traducción por la palabra "verdad", y mucho más las definiciones teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como "comprensible de suyo", en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de *alḗtheia*.[13]

Sin embargo, la exégesis del logos como *ser descubridor (Entdeckendsein)*, y de la verdad como *estado de descubierto (Entdecktheit)*, no se fundamenta sólo en la explicación etimológica: "…brota del análisis de las maneras de conducirse el Dasein que solemos llamar inmediatamente verdaderas *(der Analyse de Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst 'wahre' zu nennen pflegen)"*.[14] Así pues, la base fenoménica de la exégesis reside en la relación inmediata del Dasein con lo que le rodea, o *comportamiento verdadero*, respecto al cual el resto de sus posibilidades son formas derivadas.

Más adelante nos detendremos en este punto; de momento basta con señalar que para apropiarse originariamente de la tradición hay que centrarse en la forma de ser del Dasein —la cual, a su vez, sólo puede dilucidarse en el diálogo con la tradición—. En este sentido, el mejor homenaje que se puede hacer a los griegos es reactivar sus descubrimientos mediante la crítica a una tradición encubridora. Se trata, pues, de encontrar, en la idea de verdad predominante, los rasgos de la idea que la originó.[15]

El siguiente paso del análisis consiste en establecer la relación entre logos y apertura del Dasein. Ésta no es una mera propiedad de la existencia, sino que se identifica con su propia constitución. Por ello, el logos no equivale a facultad alguna, es la forma de ser del Dasein y, por tanto, determina totalmente a la existencia humana. Al parecer de Heidegger, afirmar que *el logos es el "lugar" de la verdad*, implica que el logos estructura al Dasein que, efectivamente, es en la verdad como en su lugar propio.

> Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el "lugar" *(Ort)* original de la verdad sea el juicio *(Urteil)*. Dice, más bien, que el *logos* es el modo de ser del Dasein que puede ser descubridor *o* encubridor. Esta *doble posibilidad* es lo relevante en el "ser verdadero" *(Wahrsein)* del *logos;* éste es aquella manera de conducirse *(Verhaltung)* que *también puede encubrir*.[16]

Por una parte, lo anterior confirma que el logos de la proposición no tiene alcance ontológico, por lo que no puede ser la última palabra en lo que respecta a la verdad. Por otra, y esto supone un nuevo hito en la investigación, se pone de manifiesto que el análisis del Dasein es el contexto del análisis de la estructura fundamental del logos. La

interpretación heideggeriana del lenguaje no se resuelve, entonces, a nivel operativo sino ontológico. El logos no es una función entre otras: es la forma de ser, la constitución del ente al que es propio ser *inmediatamente* en la verdad; "…al 'estado de abierto' del Dasein le es esencialmente inherente el habla".[17]

Ya se trató de la crítica heideggeriana a la verdad como concordancia y el esquema que contrapone a esta noción, a saber, la verdad como *alḗtheia*. Con todo, falta establecer la relación entre estas cuestiones y la propuesta de Heidegger respecto a la lógica. Con lo dicho hasta aquí basta para darse cuenta de que Heidegger piensa que la lógica tradicional, fundada en la estructura del juicio, debe ser superada. Sin embargo, la crítica a la lógica, implícita en lo anterior, se plantea abiertamente en obras posteriores. A continuación exponemos la argumentación heideggeriana a este respecto.

3. La raíz metafísica de la lógica tradicional

Cuando se trata de dilucidar el sentido de la crítica heideggeriana a la lógica inmediatamente surge la siguiente pregunta: ¿qué quiere decir *lógica tradicional*? Si se tiene en cuenta el análisis del logos precedente, la respuesta es clara. La lógica tradicional es la que corresponde a la interpretación del logos que prevalece en el curso del pensamiento, a saber, la lógica del juicio. Se puede objetar que la lógica ha sido objeto de múltiples desarrollos a lo largo de la historia de la filosofía, por lo que no admite un análisis indiscriminado. Con todo, a Heidegger no le interesa saber cuál es la versión más representativa de la lógica occidental, sino poner de manifiesto que en todas sus formas subyace una única estructura y determinar la índole peculiar de esta estructura básica.

La problemática se plantea en uno de los apartados de las clases sobre la verdad de 1925 y 1926. "El problema de la verdad en el comienzo de la lógica filosofante y las raíces de la lógica tradicional."[18] El título permite deducir el punto de partida del análisis heideggeriano. En primer lugar hay que reparar en lo obvio, la lógica comienza y se despliega en torno al problema de la verdad, estímulo primordial del pensamiento. La lógica, por así decirlo, es en función de la verdad y no un mecanismo autónomo. Por esto mismo, el inicio de la filosofía, o *lógica filosofante*, está ligado a la pregunta por la verdad.

Entonces, la lógica se concibe según se concibe la verdad; a la noción tradicional de verdad —*adaequatio*— corresponde también una noción tradicional de lógica. El esquema básico con el que la lógica opera es, pues, la estructura del juicio. Queda así al descubierto que en la raíz de la lógica tradicional está la doctrina de la verdad como concordancia y la interpretación proposicional de la estructura del logos. Al parecer de la tradición que se somete a crítica, estas tesis son hallazgos aristotélicos, por lo que no es de extrañar que se le otorgue el título de *padre de la lógica*. Éste es el esquema según el cual se desarrolla, en líneas generales, la lógica tradicional. "Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como concordancia."[19]

La lógica, como su nombre lo indica, surge a partir del análisis del logos y, en su

posterior desarrollo depende, más o menos explícitamente, de la interpretación de éste que la tradición atribuye a Aristóteles. Por ello, el esquema proposicional, que recoge la estructura básica del logos, se ha convertido en el modelo o paradigma imperante en la historia del pensamiento hasta nuestros días.

Ahora bien, si, como se explicó, esta interpretación del logos no consigue poner de manifiesto su auténtica índole, puede afirmarse que la lógica, ya desde sus inicios, se ve afectada por este desvío. Es necesario entonces realizar, paralelamente a la crítica de la verdad como concordancia, la crítica a la lógica, al modo de concebir la estructura básica del pensamiento que impera en Occidente. Heidegger se ocupa directamente de este tema en las clases de 1928, tituladas "Fundamentos metafísicos de la lógica".[20]

Estas lecciones, no hay que olvidarlo, son posteriores a *Ser y tiempo*, obra en la que se replantea la pregunta por el sentido del ser. Esto supone, ciertamente, un gran avance dentro del proyecto heideggeriano, porque el problema central de la filosofía se retoma con el rigor y la radicalidad que le corresponden. Con todo, a pesar del terreno conquistado, la obra, como es sabido, se interrumpe. Heidegger no logra poner de manifiesto el sentido del ser en general a partir del tiempo —sentido del ser del Dasein—.

En las lecciones de 1928, Heidegger gira en torno al problema planteado en *Ser y tiempo;* busca el modo de proseguir la investigación. Por ello, aunque estas clases se desarrollan en términos semejantes a los antes expuestos, añaden matices al planteamiento general.

Al inicio de las lecciones sobre la lógica tradicional, a manera de introducción, Heidegger retoma el tema del logos. Reaparece también, en consecuencia, la noción de *adaequatio*, según la cual, insiste, la verdad se da en el enunciado. Según esta doctrina, el logos puede ser verdadero o falso. Sin embargo, como todo logos es siempre expresión de algo *(über etwas)*, de hecho, es verdadero o falso. Es decir, de la condición determinada del logos se sigue que lo que en principio aparece como posibilidad —el logos puede ser verdadero o falso— fácticamente se dé unidireccionalmente. En este análisis del logos, como se ve, se enfatiza su carácter disyuntivo: puede ser falso o verdadero, pero *es* verdadero *o* falso.[21]

El punto de partida es ya restrictivo, da por supuesto el carácter determinado del *logos* que es, según esto, siempre sobre algo. De este modo, la lógica se reduce al análisis del enunciado al que corresponde, por necesidad intrínseca, la determinación. Con tan precario patrimonio, no es de extrañar que desemboque en el reduccionismo. Entonces, la lógica, la ciencia del logos, no investiga todos los enunciados *(Aussagen);* de hecho, ni siquiera todos los enunciados verdaderos, sino que se pregunta exclusivamente por la estructura que concierne al logos, al enunciado, a la determinación *(Bestimmen)* en general, bajo la cual yace la esencia misma del pensar *(das Wesen des Denkens überhaupt liegt)*.[22] El pensamiento, añade Heidegger, equivale a pensar *sobre algo*, esto es, al pensamiento objetivante o temático.[23]

Ahora bien, la lógica tradicional, producto derivado, por así decirlo, de la lógica como ciencia del logos a la que antes nos referimos, es todavía más abstracta. En su evolución, la lógica deja de indagar por la verdad y falsedad; se centra en los elementos estucturales

de la proposición que se reducen, a su vez, a meras funciones formales. Así, el componente formal del enunciado se convierte en el objeto principal de la lógica, que dispone así de un campo de juego más amplio.

De esta manera, el objeto de la lógica es cada vez más la lógica misma, la reflexión sobre sus propias estructuras. Se presenta así el problema de la lógica en general, que no se restringe a un ámbito determinado del saber, como la lógica matemática o histórica, lógica material, sino que es lógica de la lógica misma. La discusión acerca del lugar de la filosofía frente a la ciencia está en la base del análisis. ¿Es la filosofía sólo la trama formal que hace posible el saber en particular? ¿Nos encontramos ante una ciencia vacía? El resultado de este proceso, afirma Heidegger, es paradójico. Si se prescinde del contenido del pensamiento, ¿qué se piensa? A esta pregunta sigue toda una serie de interrogaciones, encaminadas a poner de manifiesto que el objeto de la lógica *sin objeto* es, valga la redundancia, el carácter de objeto del objeto.

En contraposición con una lógica material, la lógica general, lógica sin más, tiene por objeto el pensamiento *acerca de (das Denken über)*. Pero, ¿acerca de qué?, se cuestiona Heidegger. Puede responderse que su tema es el *pensar sobre*, el pensar en general *(im Allgemeinen)*. Entonces qué pasa, insiste Heidegger, ¿trata de la nada? ¿Su tema es la nada? Y previene: el pensar de la nada es ambiguo, puede significar no pensar.[24]

Parece que nos encontramos frente a un contrasentido: la lógica como ciencia del pensar no puede tratar nunca del no-pensar. Entonces, continúa Heidegger, el significado del pensar sobre la nada *(Nichts-Denken)* tiene que ser otro. Pensar la nada, y esto es lo más relevante, significa *pensar algo*, pensar la nada es relacionarse con ella, esto es el *sobre qué*. Así se pone de manifiesto la índole referencial intrínseca al pensamiento, incluso cuando carece, en principio, de objeto.

No es que la lógica no piense nada, es que aquello que piensa tiene carácter abstracto. Su *acerca de*, que en el caso de otras ciencias tiene un contenido concreto, es precisamente el *acerca de*, el pensar en general. Además, en este texto se insinúa la relevancia filosófica de la *nada*, que, como es sabido, para Heidegger juega un papel de primer orden en la dinámica misma del pensamiento; más adelante la describe en relación con el ser, del que es como contraste.

Todo pensar, *en tanto que pensar*, está relacionado con algo. La lógica sin más, o la lógica como ciencia del pensar en general, no carece en absoluto de objeto. Porque no trata del pensar en cuanto pensar esto o aquello, éste o aquel objeto le son indiferentes, le basta con pensar en *algo en general (überhaupt etwas)*. Su tema no es ningún objeto determinado, sino más bien la *forma* del objeto.[25] De esta manera, el *acerca de* de la lógica, viene a ser el mismo *acerca de*.

Ésta es la línea que, en su evolución histórica, sigue la denominada *lógica tradicional*. Su carácter distintivo consiste en que su objeto no se determina por un qué material, sino que hace de la estructura misma del objeto, del objeto como tal, su tema propio. La lógica se convierte así en *lógica formal*,[26] blanco de la crítica heideggeriana.

Una vez delimitado el problema, Heidegger realiza un análisis más pormenorizado de

los supuestos con los que opera la lógica entendida formalmente. ¿A qué se reduce entonces esta ciencia? Según este esquema, se caracteriza también como *la ciencia de las reglas formales del pensar*. La designación, al parecer de Heidegger, es equívoca. ¿Qué pasa entonces con el problema de la verdad? Aunque sea desde la perspectiva formal, también tendría que formar parte del repertorio de los problemas lógicos. Pero esta lógica se conforma con la rectitud o corrección *(Richtigkeit)*.[27]

En *Ser y tiempo* señala también la disolución del unir y separar aristotélicos —originalmente referidos a la verdad o falsedad— en el mero *relacionar* característico de la lógica formal, que en este lugar se denomina *logística*. "Unir y separar se dejan luego formalizar más aún en un 'relacionar' *(Beziehen)*. En la logística se disuelve el juicio en un sistema de 'coordinaciones' *(Zuordnungen)*, se convierte en el objeto de un 'cálculo' *(Rechnens)*, pero no en el tema de una exégesis ontológica."[28] Este modo de entender *las reglas formales del pensar* las reduce al control y combinación de variables. No incide, pues, en la problemática ontológica, ámbito en el que la teoría del juicio tuvo su origen. Nos encontramos, por tanto, ante el sofocamiento de las posibilidades abiertas por Aristóteles.

Sin embargo, la desvinculación de la verdad, que constituye la historia misma de la lógica, pasa inadvertida. El concepto de lógica formal y su principio, afirma Heidegger, no se desarrollan explícitamente. Para mostrarlo, basta con un breve recorrido histórico. Los primeros impulsos en esta dirección provienen de Aristóteles y, más adelante, de la escuela estoica. Ésta es también la lógica que Kant tiene a la vista cuando afirma que esta ciencia no tiene necesidad de retroceder o corregirse, es decir, avanza con paso tan firme y seguro que no hay en su evolución retroceso alguno.

No es éste el parecer de Heidegger, quien comenta con ironía que más sorprendente incluso es que la lógica no haya dado ningún paso adelante. La buena fortuna de la lógica tradicional se debe a que logra prescindir de todo objeto de conocimiento y de sus diferencias. Por esto, según la interpretación heideggeriana, su tarea resulta fácil: no encuentra algo que le oponga resistencia, nada que se interponga en su marcha unidireccional, sino que trabaja exclusivamente con el entendimiento *(Verstand)*. De aquí proviene su inconmovible seguridad.[29]

De esta manera, se llega a la raíz de la ruptura entre filosofía y ciencia y, hasta cierto punto, del fracaso de la filosofía en nuestro tiempo. La lógica planteada de esta manera no sólo es incapaz de ser un lenguaje común en el terreno científico sino que, en general, aparece como una especie de instrumento averiado con el que no se sabe qué hacer. Esta lógica, añade Heidegger para redondear su crítica, no pasa de ser la preparación, más o menos cómoda, para un examen. Es una lógica técnica y escolar que no proporciona ningún concepto de filosofía: ocuparse de ella no sólo impide al estudiante entrar en la filosofía, sino que llega a expulsarlo del ámbito genuinamente filosófico.

Lo dicho hasta aquí no implica que se descalifique por completo la lógica: hay la posibilidad de que desempeñe un papel propedéutico y, en el supuesto de que sea ella misma filosófica, vale también como camino esencial hacia la filosofía. Es decir, para que la lógica tenga alguna utilidad, tendría que concebirse de modo distinto, tendría que

ocuparse de la verdad. En pocas palabras, es necesario que la lógica sea filosófica.[30]

¿Significa esto que hay que crear otra lógica? ¿Hay que encontrar otras leyes del pensar y derribar las antiguas? No se trata precisamente de esto, más bien es necesario retroceder: volver *al pensar de los comienzos*. Lo primero, a la hora de rectificar el rumbo de la lógica, es advertir la desviación que la afecta. No hay que destruirla, hay que poner de manifiesto la distancia que la separa del modo en que fue concebida originariamente. Hace falta, pues, entrar en la corriente misma de su evolución para hacer visible el hilo conductor que la preside y, una vez que se ha hecho explícito, devolverla al ámbito en el que surgió.

Al parecer de Heidegger, si se consigue hacer visible la idea de una lógica filosófica, es decir, el principio en el que se funda, se haría también transparente su propia historia, esto es, la clave interna de su evolución. Desde este enfoque se descubre que, en última instancia, no hay en la lógica un avance cualitativo. En Platón y Aristóteles está ya esbozado su hilo conductor; éste gobierna, inadvertidamente, los sucesivos impulsos que la lógica recibe por parte de Leibniz, Kant, Hegel y, más recientemente, Husserl.[31]

El análisis de la lógica tradicional permite concluir que su hilo conductor permanece oculto, incluso para los que cultivan con más vigor esta ciencia; tiene, pues, carácter de supuesto. Por otra parte, no hay en la historia de la lógica saltos sino continuidad: se desarrolla según un esquema unidireccional. Y, lo último y más importante, los hallazgos de Platón y Aristóteles en su interpretación del logos, en los que hay elementos suficientes para desarrollar una lógica genuinamente filosófica, son inmediatamente encubiertos, caen en el olvido. De aquí que el logos en su acepción originaria, como *dêloun*, se suplante por el logos de la proposición. Para cambiar la dirección del pensamiento, ya se explicó, no basta con destruir, es necesario retomar la cuestión en su origen, es decir, seguir la vía abierta por los griegos y que, hasta la fecha, permanece inexplorada.

De este planteamiento se sigue que la lógica, tal como tradicionalmente se concibe, debe superarse. Sin embargo, Heidegger no establece todavía la dirección a seguir en la realización de esta tarea. Se ocupa de esto en las clases que ahora comentamos, en el apartado que titula “Los problemas fundamentales de una lógica filosófica”.[32] En este contexto se contraponen lógica tradicional y lógica filosófica. Hay que investigar entonces las condiciones que tiene que reunir la lógica para llamarse, legítimamente, filosófica; esto es, correlativa al objeto propio de esta ciencia. Se trata, en suma, de establecer los presupuestos de los que parte una lógica genuina.

Al parecer de Heidegger, éstos son dos: la filosofía *es*, ha de ser, estricto conocimiento conceptual del ser; pero, para llegar a serlo, necesita referirse al Dasein, comprender lo que el Dasein *en su libertad* es.[33] El primer punto corresponde a la labor legitimadora que subyace en el proyecto heideggeriano: la filosofía es tal porque posee un objeto propio y, por ende, un método específico. De ahí el lugar y función que tiene dentro del conjunto de los saberes. Ahora bien, para salvar su autonomía es preciso establecer la absoluta anterioridad de su objeto respecto al de las ciencias, incluso respecto al de las ontologías de carácter regional. Es necesario, pues, entender que la

filosofía sólo puede ser tal si hace del ser su tarea propia. "La pregunta que interroga por el sentido del ser apunta, por ende, no sólo a la condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan."[34]

El segundo punto resulta, en cambio, sorprendente. La relación entre lógica y ser, la necesidad de una lógica que responda a la cuestión del ser, se establece en *Ser y tiempo*. Además, a pesar de su desvío, Heidegger da a entender que la pregunta por el ser está presente, aunque sea como aspiración oculta, en la historia de la lógica. Sin embargo, no resulta evidente que la lógica tenga que referirse, como exigencia ineludible, a la libertad.

Heidegger se hace cargo de que, a primera vista, el planteamiento resulta extraño y se anticipa a las preguntas que puede suscitar. ¿Qué tiene que ver la lógica con la libertad de la existencia *(Freiheit der Existenz)*? ¿Qué papel representa aquí la pregunta fundamental por el ser? La lógica trata no del ser, sino del pensar. Pero, añade, *pensar* es una actividad *(Tätigkeit)* y una *conducta (Verhalten)* del hombre, una entre otras. Por tanto, concluye, si el pensar es un comportamiento del hombre, la lógica, en tanto que investigación sobre el pensar, debe incluirse dentro de la ciencia del hombre, viene a parar al ámbito de lo antropológico.[35]

Esto no significa que la lógica sea una de las partes de la antropología; la afirmación ha de entenderse en el contexto de *Ser y tiempo*, en donde Heidegger deslinda la analítica del Dasein de la antropología, la psicología y la biología.[36] Se trata, más bien, de una reformulación del supuesto en el que se funda el análisis de la existencia, entendido éste como trabajo ontológico preliminar, a saber, que la existencia y el ser son correlativos. En consecuencia, el Dasein está constitucionalmente implicado en la pregunta ontológica. Ahora bien, en las clases que ahora comentamos, la constitución del Dasein se designa, explícitamente, como libertad. El problema se plantea entonces como análisis de la relación entre pensar y libertad, entre pregunta ontológica y constitución de la existencia.

Por tanto, la lógica desemboca en la antropología no como saber particular sino como analítica del Dasein, es decir, de la existencia formalmente considerada: como aquello que hace posible la relación entre hombre y ser, esto es, el pensar. Desde este ángulo, el pensar adquiere una significación de la que la lógica tradicional no es capaz de dar cuenta. Por esto, afirma Heidegger, aunque en la historia de la filosofía no se advierta, uno de los problemas fundamentales de la lógica, a saber, la dilucidación de las leyes del pensar, coincide con la pregunta por la existencia humana en su fundamento, con el problema de la libertad.[37]

Queda así apuntado el camino que hay que seguir al elaborar una lógica filosófica. No es necesario ahora desarrollar esta cuestión. Basta con tener presente la orientación que se imprime a la cuestión de la lógica. Si el estudio de las leyes del pensamiento supone el análisis de la libertad, resulta claro que entre libertad y logos, lenguaje en sentido heideggeriano, existe una estrecha relación.

Para terminar, se aborda la cuestión del *es* de la proposición. ¿Cuál es su función? ¿A

qué se reduce si, como se vio, el alcance de la lógica en la que se inscribe es meramente formal? Heidegger resuelve que este *es*, que la tradición designa como *cópula*, constituye el vestigio, por así decirlo, de la problemática no resuelta por la lógica tradicional. El prestigio de la proposición se justifica, hasta cierto punto, porque la partícula *es* contiene, implícitamente, el supuesto en el que se funda el pensar; con otras palabras, es el supuesto mismo en tanto que no explícito.

El pensar, en tanto que pensar determinante, esto es, como lógica tradicional, de alguna manera expresa el ser del ente. La forma más elemental en la que esto se pone de manifiesto es la de la proposición *(Aussage)*.[38] Sin embargo, añade Heidegger, este *es* no opera exclusivamente en la proposición, por tanto, no se expresa, necesariamente, de forma lingüística, sino que está supuesto en todo tipo de oraciones, por ejemplo, *el coche viaja*, o, simplemente, *llueve*.

El *es* de la cópula, remite, en última instancia, a la comprensión del ser en la que la existencia se desenvuelve. Por ello, aparece tácitamente en todo tipo de enunciados. Incluso el hecho de que se confunda el *es* como cópula con el ser es índice de la relación, previa a la proposición, entre ser y pensar. Aunque no desarrolla exhaustivamente el punto, Heidegger señala, como posible justificación de un error tan extendido, que el pensar es ya un ente y como tal está orientado al ente. Además, en la estructura misma de la proposición están los indicios de que el ser compete a la lógica, de que es lo propio del pensar, pues precisamente el *es*, la cópula, designa la función básica de la lógica.

Heidegger presenta el fenómeno de la cópula como *prueba* de que la problemática ontológica está en la base de la lógica y en la exégesis tradicional del logos. Sin embargo, a su parecer, es indebido que se interprete la función relacional del *es* como estructura fundamental del logos. El logos no puede reducirse al mero relacionar de la lógica, la cópula supone una comprensión no temática del ser implícita en toda expresión: "…si resulta que los caracteres formales de 'relación' *(Beziehung)* y 'unión' *(Verbindung)* no pueden aportar nada al análisis estructural del contenido fenoménico del *logos*, también resulta a la postre que el fenómeno designado con la palabra cópula no tiene nada que ver con un vínculo y con una unión".[39] El *es* supone la relación entre constitución del Dasein y ser, incluye las implicaciones ontológicas de la existencia. Estos problemas exceden a la lógica tradicionalmente considerada. Sin embargo, una lógica filosófica en sentido estricto, es decir, que sea más que un arte combinatoria, no puede ignorarlos.

De las clases sobre los fundamentos metafísicos de la lógica, hay que destacar, sobre todo, la relación entre lógica y libertad, mediante la que Heidegger excluye el carácter abstracto que tradicionalmente se atribuye a esta ciencia. Considerado esto, puede abordarse desde otro punto de vista, que se expone en clases posteriores, la crítica a la lógica tradicional. En estas lecciones es todavía más explícita y definitiva la posición heideggeriana respecto a este problema.

4. El logos como relación con el ente en su totalidad

El tema de los fundamentos de la lógica, que en lo que hasta aquí expusimos Heidegger

esboza pero no desarrolla, es objeto de un análisis más radical en "Los conceptos fundamentales de la metafísica".[40] En este lugar se muestra, de modo más contundente, la raíz metafísica de la desviación formalista de la lógica tradicional. Para hacerlo se recurre a la función de logos como *dêloun* o patentización, esta vez en relación con la *physis*. Las distintas aproximaciones al logos convergen en su acepción de habla descubridora, porque esta interpretación da cuenta de la índole ontológica que Heidegger le atribuye.

Aunque las clases de las que ahora tratamos permanecen dentro del círculo de problemas planteados en *Ser y tiempo*, en ellas se insinúa ya el giro de 1930. Preparan el paso de la pregunta por el *sentido del ser* a la pregunta por la *verdad del ser*. El contexto en el que se trata ahora del logos, a saber, el *ente en su totalidad (des Seienden im Ganzen)*, es característico de la etapa heideggeriana que se abre con *La esencia de la verdad*. Este enfoque concluye con una crítica todavía más abierta y definitiva a la lógica y el logos de la proposición.[41]

El marco en el que ahora se desarrolla la cuestión del logos se describe con el siguiente título: "El logos como la toma del imperar del ente en su totalidad que sale de lo oculto o se descubre".[42] Reaparece, como ya se anunció, la idea de logos como mostrar o descubrir. Importa destacar que se añade al planteamiento anterior la correspondencia entre esta acepción del logos y el ente en general que irrumpe. Hay que aclarar que la fórmula *ente en su totalidad*, por una parte, no equivale a ser y, por otra, sí incluye al hombre que, al parecer de Heidegger, no está fuera de la *physis* si ésta se entiende originariamente.

Heidegger parte del *factum* que está en la base de su pensamiento: la existencia formalmente considerada, es decir, en tanto que relación *a priori* con el ser. Existir como hombre, afirma, es ya de hecho, previamente a toda deliberación o conciencia y a todo juicio, descubrir.[43] Esto es, llevar a expresión lo que se agita en la profundidad, lo imperante o actuante *(das Waltende zum Ausspruch bringen)*.[44] El desarrollo de la cuestión consiste, como puede conjeturarse, en poner de manifiesto la relación entre este genérico *llevar a la expresión* y el logos. Se muestra entonces que la función del lenguaje no puede, por así decirse, especializarse: circunscribirse a un modo determinado de decir, sino que, por el contrario, el decir, en el sentido amplio del *légein*, es la condición de posibilidad de toda expresión, no sólo de la lingüística.

¿Qué significa llevar a expresión el imperar *(das Walten)*, el actuar imperante del ente? Lo que hay que llevar a expresión, continúa Heidegger, es su orden y posición, las leyes que rigen al ente mismo. Esto es lo que requiere ser *hablado*. Ahora bien, lo hablado, como expresión del imperar del ente, se manifiesta o revela en el hablar.[45] Una vez más, nos encontramos con la tesis básica acerca del lenguaje: no hay mediación entre lo hablado en el hablar y el hablar mismo: hablado y hablar son simultáneos. De aquí que, en griego, el hablar se denomine *légein*, el imperar expresado es el logos. El lenguaje equivale al imperar mismo en su condición de expresado, es el ente como lo hablado. No es que se diga algo del ente, sino que, valga la redundancia, el habla es habla del ente, está inmediatamente referida al imperar de lo que es en su totalidad.[46]

Entonces resulta que *la esencia* del ente imperante *(waltenden Seienden)*, en tanto que éste incluye también al hombre, es lo hablado. Con esto, Heidegger pone de manifiesto que hombre y ente en su totalidad no se contraponen, porque el hombre forma parte de él, no como un ente entre entes, sino a la manera de la existencia, por lo cual puede expresarlo. Precisamente porque el hombre, como existente, está dentro del ente es propio del ente ser dicho o sabido. El hombre es el que tiene el habla, al que le corresponde, dentro del ente en general, el decir.[47]

En este contexto aparece la noción de *physis*, uno de los conceptos filosóficos originarios que recupera Heidegger. *Physis*, lo que brota o se despliega, la naturaleza como lo que se abre. Este abrirse se entiende reduplicativamente: como abierto abrir, como identidad entre el actuar y lo actuado.[48] En este sentido equivale al *imperar del ente en su totalidad*. Heidegger concluye que el correlato de la *physis*, entonces, es el logos como habla.[49]

La relación de logos y *physis* remite a la función apofántica del habla: ésta es relativa al mostrarse del ente. Sin embargo, aquí se afirma explícitamente, y esto es lo decisivo, que entre el lenguaje y el ente en su totalidad hay una estrecha relación. El alcance ontológico del logos se pone así de relieve.

Una vez que se ha establecido la correspondencia entre logos y *physis* queda un problema por resolver. ¿Qué carácter tiene el *llevar a la expresión* propio del logos? ¿Qué quiere decir sacar de lo oculto al ente en su totalidad? En palabras de Heidegger: ¿qué se lleva a cabo en este *légein*, en este hablar? ¿Qué acaece en el logos? ¿Se trata simplemente de llevar al ente en su totalidad a la palabra, de expresarlo lingüísticamente? Y, para terminar con esta cadena de interrogaciones, Heidegger plantea la pregunta que en este trabajo nos concierne: ¿qué significa eso de *venir a la palabra*?,[50] esto es, ¿qué *hace* el logos, cómo se explica lo que lleva a cabo precisamente en tanto que logos?

Para responder, al parecer de Heidegger, hay que acudir al comienzo del pensamiento en Grecia, al pensar con el que dio inicio la filosofía, y que pervive, aunque no se advierta, en el curso de su historia.[51] El filosofar originario da cuenta del *légein* mediante el contraste, esto es, muestra lo que es decir comparándolo con lo que se opone al decir. Pero, ¿qué es lo contrario del *légein*? Heidegger responde que lo contrario del decir es el *no-decir*, el *no dejar venir a la palabra (nicht zu Wort kommen lassen)*.[52]

Hay que seguir interrogando a los griegos sobre este tema: ¿por qué recurren a la *physis* en este contexto? Heidegger remite al fragmento 93 de Heráclito, que traduce así: "El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni habla, ni oculta, sino que da signos, indica *(gibt ein Zeichen/bedeutet)*".[53] El concepto contrario a *légein*, opuesto al *traer a la palabra*, es ocultar. Entonces la función fundamental del decir, lo que en el decir se *hace*, es sacar de la ocultación, des-ocultar lo imperante *(das Waltende)*. Esto es, según lo antes expuesto, dejar manifestarse a la *physis*. Así pues, lo contrario del decir es ocultar. De lo que se deduce que *légein* significa, en su sentido fundamental, tomar o sacar de la ocultación, desocultar *(Entbergen)*.

Es importante advertir que, como en otras ocasiones, Heidegger, para describir el hacer patente propio del logos, se vale de la caracterización privativa: *légein* es quitar de

lo oculto, privar de la ocultación; no significa exactamente iluminar. Lo oculto interviene, pues, de modo indirecto. En estricto sentido, no se puede entender el decir, en tanto que sacar de la ocultación *(das Entbergen)*, como un positivo hacer o llevar a cabo. Tiene, más bien, el carácter de un acaecer. Por ello, concluye Heidegger, el sacar de la ocultación es el acaecer que acaece en el logos.[54] Esto es, lo que en el logos se da, sucede, es el desocultar: muestra el imperar del ente.

En este contexto, no es extraño que se recuerde la célebre sentencia de Heráclito: *la physis ama ocultarse*. El retirar lo oculto mediante el que se supera la resistencia que la *physis* opone coincide con la función del logos. La tensión entre ambos acaece como desocultar. Al parecer de Heidegger, en este antiquísimo fragmento están ya los rasgos de la noción de verdad como *alē̱theia*. En su acepción originaria —en el comienzo del pensar—, la noción de logos encamina, necesariamente, a la pregunta por la verdad.

En este momento del discurso, Heidegger establece la relación entre verdad y logos en los siguientes términos: logos es el decir de lo desoculto *(alē̱theia)*. Añade, para explicitar lo anterior, que la verdad se entiende así a la manera de un *robo (Raub)*, es lo que debe ser arrancado de la ocultación. La tensión a la que antes se hizo referencia aparece aquí expresamente.[55]

No es la primera vez que Heidegger se vale de esta figura para describir la verdad. La violencia que ha de ejercerse, robo o arrancar de la ocultación, es precisamente el trabajo de los filósofos. El pensar no es, paradójicamente, poner ni hacer, sino *retirar*.

> La verdad (el "estado de descubierto") tiene siempre que empezar por serle arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al "estado de ocultos". El "estado de descubierto" fáctico en cada caso es siempre, por decirlo así, un robo. ¿Será azar que los griegos den expresión a la esencia de la verdad con un término *privativo (a-lē̱theia)*?[56]

Lo anterior se pone de manifiesto en el fragmento donde Heráclito establece la esencia del logos. Según la traducción de Heidegger: "Lo más alto de lo que es capaz el hombre es el reflexionar sobre la totalidad, y la sabiduría es decir y hacer lo desoculto como desoculto, de acuerdo con el imperar de las cosas, siendo fiel a ellas, *obedeciéndolas"*.[57] El logos, como se indica en la expresión *decir y hacer*, no se reduce al lenguaje propiamente dicho. En sentido amplio, todo dar a entender algo es un decir.

Con esta caracterización del *hacer* del logos se salva la intencionalidad, objetivo que anima el análisis heideggeriano desde el principio. La correspondencia entre logos y ente es el presupuesto que esgrime en contra de cualquier construccionismo. El fundamento del decir es la verdad como lo encontrado, para la cual el logos se limita a abrir un espacio. Con esto, concluye Heidegger, salta a la vista la relación íntima entre la *alē̱theia* y lo desoculto. No hay que olvidar que la desocultación no sólo muestra lo desoculto, negativamente, sino que también comparece la ocultación misma, especie de sombra del ente que no puede erradicarse de manera definitiva.

Sólo después de este recorrido es posible acceder a la relación en la que la *physis*, como noción originaria, adquiere su cabal significado: *physis* y logos son

correspondientes. El imperar de lo imperante *(das Walten des Waltenden)* sale de la ocultación mediante la palabra que lo muestra. Nos encontramos justamente con lo que concierne a los filósofos. Todo lo que sucede en esta palabra, afirma Heidegger, es asunto de la filosofía. Dicho de otro modo, la filosofía es la reflexión sobre este imperar del ente, o sobre la *physis*, para expresarla en el logos.[58] Esta tarea requiere un lenguaje que consiste, precisamente, en su propio movimiento desocultador. Heidegger indica que un lenguaje de esta índole entraña una considerable dificultad.[59] El lenguaje de la filosofía no se reduce a narración o argumentación, sino que exige un estricto alumbramiento. De ahí que, como antes se señala, el hacer del logos sea un acaecer: el hecho originario de la desocultación.

La crítica heideggeriana a la lógica y, en la medida que depende de ésta, a la gramática, es correlativa a su crítica del logos de la proposición. Hay que insistir en que no se trata de eliminar la lógica, sino de ponerla en el lugar que le corresponde. El objetivo heideggeriano es mostrar que el limitado alcance de la *lógica tradicional* se debe a que la problemática ontológica le es ajena. Para acceder a esta dimensión del logos es necesario recuperarlo como función desocultadora: mediante el lenguaje el ente se trae a comparecencia.

A continuación tratamos de la relación entre la noción de lenguaje, que en lo anterior se introduce, y la constitución del Dasein tal como se describe en *Ser y tiempo*. Se trata de dilucidar la relación que se da entre lenguaje y existencia formalmente considerada, esto es, en tanto que ámbito de comprensión del ser.

[1] En relación con las nociones expuestas en el capítulo anterior. Logos: carácter de descubridor del Dasein; fenómeno: carácter de descubierto del ente.

[2] ST, p. 42. "…*Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis"* (SZ, p. 43).

[3] ST, p. 43.

[4] *Cfr. ibidem*.

[5] *Ibidem. "Die Rede "lässt sehen"* apó… *von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede* (apóphansis) *soll, wofern sie echt ist, das*, was *geredet ist*, aus *dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so dass die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglicht macht. Das ist die Struktur des* logos *als* apóphansis" (SZ, p. 32).

[6] ST, p. 249.

[7] ST, p. 43.

[8] *Ibidem*.

[9] ST, pp. 44-45.

[10] *Cfr*. ST, p. 240.

[11] *Idem. "...Seindes —aus der Verborgenheit herausnehmend— in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen"* (SZ, p. 219).

[12] En el epígrafe platónico de *Ser y tiempo* se pone de manifiesto la relación entre recuperar el asombro —en sentido filosófico— y volver a preguntar. "Pues evidentemente estáis hace ya mucho tiempo familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos" *(Sofista* 244a). Heidegger repite el reproche: "¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión 'ser'? En manera alguna" (ST, p. 10).

[13] ST, p. 240.

[14] ST, p. 241.

[15] "La presentada 'definición' de la verdad no es un sacudirse la tradición, sino el *apropiársela* originalmente: y tanto más si se logra probar que la teoría tuvo que llegar a la idea de la concordancia por la fuerza del fenómeno original de la verdad y cómo llegó" *(ibidem)*.

[16] ST, p. 247.

[17] ST, p. 244. *"Zur Erschlossenheit des Daseins aber gehört wesenhaft die Rede*" (SZ, p. 223).

[18] *Cfr. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 127 en *Gesamtausgabe*, vol. 21. Título general de la segunda parte del libro.

[19] ST, p. 235.

[20] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (curso de verano, 1928), en *Gesamtausgabe*, vol. 26.

[21] *"Jedes faktisch vollzogen* logos *ist, weil er wesenhaft immer Aussage über etwas ist, notwendig entweder wahr oder falsch" (Metaphysische Anfangsgründe*…, p. 1).

[22] *Cfr. idem*, p. 2.

[23] *"Denken aber ist Denken über etwas" (ibidem)*.

[24] *Cfr. idem*, p. 3.

[25] *"'Überhaupt etwas' —unangesehen seines Was (seiner Materie*)— *ist kein bestimmter sachhaltiger Gegenstand, sondern nur die 'Form' von einem Gegenstand" (ibidem)*.

[26] *Cfr. idem*, p. 4.

[27] *Cfr. ibidem*.

[28] ST, p. 178.

[29] *Cfr. Metaphysische Anfangsgründe…*, p. 5.

[30] *Cfr. idem*, p. 6.

[31] *Cfr. idem*, p. 7.

[32] *Grundprobleme einer philosophischen Logik. Cfr. idem*, p. 23.

[33] *"1. Die Philosophie ist strenge begriffliche Erkenntnis des Seins. 2. Sie ist das aber nur, wenn dieses Begreifen in sich das philosophische Ergreifen des Daseins in Freiheit ist" (ibidem)*.

[34] ST, p. 21.

[35] *Cfr. Metaphysische Anfangsgründe…*, p. 23.

[36] *Cfr*. ST, pp. 57-62.

[37] *"Ein Grundproblem der Logik, die Gesetzlichkeit des Denkens, enthüllt sich als ein Problem menschlicher Existenz, in ihrem Grunde, als Problem der Freiheit" (Metaphysische Anfangsgründe…*, p. 25).

[38] *"...das bestimmende Denken als Denken über Seiendes bringt in einer eigenen Weise das Sein des Seiendes zum Ausdruck, das zeigt in der elementarsten Form wieder die einfache Aussage: A* ist *B" (idem*, p. 26).

[39] ST, p. 178. Heidegger rechaza que la función sintetizadora sea la última palabra en la exégesis del logos. Con todo, promete un análisis más amplio de este punto. "El estudio de la cuestión del ser *(cfr*. Primera Parte, Tercera Sección) volverá sobre este peculiar fenómeno del ser dentro del logos" *(ibidem)*.

[40] *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, vols. 29-30.

[41] La afinidad entre la lógica que se critica y el estilo metafísico de pensar es cada vez más patente. Así, si en principio Heidegger piensa que la metafísica tiene que ser fundamentada —más que descalificada—, en la medida que avanzan sus investigaciones se inclina más hacia la necesidad de superarla.

[42] *Logos als das Entnehmen des Waltens des Seienden im Ganzen aus Verborgenheit (Die Grundbegriffe…*, p. 39). Como se muestra en lo que sigue, el *walten* heideggeriano, que se traduce como *imperar* del ente en su totalidad, remite al sentido originario de la *physis* griega. Alude, por tanto, al carácter dinámico —y de un dinamismo que tiene en sí su propio principio— de lo que es en tanto que es: del ente en su totalidad. Puede decirse, figuradamente, que este imperar es como el trazo que recoge, en un solo golpe, al ente en su conjunto.

[43] *"¿Es que el Dasein en cuanto tal no ha decidido ni podrá decidir jamás libremente si vendrá o no vendrá a ser ahí*? 'En sí' no hay manera de ver, en absoluto, por qué los entes hayan de ser *descubiertos*, por qué tengan que ser la *verdad* y el *Dasein* […] hasta cuando nadie *juzga*, se supone una verdad en tanto en cuanto el Dasein es" (ST, p. 250).

[44] *Cfr. Die Grundbegriffe…*, p. 40.

[45] *"Das Ausgesprochene ist das im Sprechen offenbar Gewordene" (ibidem)*.

[46] También puede describirse el *Seienden im Ganzen* como lo que hay, o lo presente.

[47] *Cfr. Die Grundbegriffe…*, p. 40.

[48] *Cfr. ¿Qué significa pensar*?, pp.182-192. También en este lugar el logos se explica a partir de la relación nombre-verbo.

[49] *"Zur* physis *zum Walten des Seienden im Ganzen, gehört dieser* logos" *(Die Grunbegriffe*, p. 40).

[50] *"Zu Wort kommen-was heisst das?" (ibidem)*.

[51] En la interpretación de Heidegger, el pensar de los comienzos no es un suceso susceptible de ser fechado, sino la irrupción del pensar mismo, sin precedentes que lo expliquen suficientemente. No se trata, pues, de un pensamiento dado —en el sentido de contenidos o doctrina—, sino que lo pensado en el inicio es el origen mismo del pensar. Por ello, es estrictamente inaugural.

[52] *Die Grundbegriffe…*, p. 40.

[53] *Cfr. idem*, p. 41.

[54] *"Das Entbergen, das 'der Verborgenheit Entnehmen', ist das Geschehen, das im* logos *geschieht" (ibidem)*.

[55] *Cfr. ibidem*.

[56] ST, p. 243.

[57] *Cfr. Die Grundbegriffe…*, p. 42.

[58] *"...Philosophie ist die Bessinung auf das Walten des Seienden, auf die* physis, *um sie im* logos *auszusprechen" (ibidem)*.

[59] "…compárense las partes ontológicas del *Parménides* de Platón, o el capítulo cuarto del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles, con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá lo que de inaudito en materia de fórmulas pedían de los griegos sus filósofos" (ST, p. 49).

SEGUNDA PARTE

EL LENGUAJE EN “SER Y TIEMPO”

IV. EL SUJETO DEL LENGUAJE:
EL DASEIN COMO SER-EN-EL-MUNDO

1. Presentación

La investigación heideggeriana acerca del logos pretende situar el análisis del lenguaje en el orden de problemas que le corresponde. El contexto al que el lenguaje se debe retrotraer, como al lugar que le es propio, es la cuestión del ser. Como se muestra en las páginas precedentes, la exploración de la estructura básica del habla permite concluir que ésta tiene alcance ontológico. En el *decir* se patentiza el ente, esto es, se muestra. Desde esta perspectiva, el logos se tematiza como habla apofántica. Respecto a esta acepción originaria del lenguaje, de carácter ontológico, la proposición viene a ser un momento posterior, de carácter lógico.

El carácter *a priori* que, según este esquema, se atribuye al lenguaje corresponde, por tanto, a las estructuras que hacen posible el acceso al ente como tal. Heidegger explica así el contacto previo con el ente: "no 'todo conocimiento' es óntico ni, donde lo hay, se hizo factible gracias a un conocimiento ontológico […] El conocimiento óntico no puede adaptarse al ente ('los objetos') sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser".[1] La fórmula *ser en el mundo* responde a esta relación estructural entre Dasein y mundo. En consecuencia, la ontología consiste en determinar la estructura del ente en el que se da la comprensión del ser.

La índole del logos sólo puede dilucidarse en el terreno de la ontología y, por tanto, como a continuación se explicita, es inseparable del análisis de la existencia. Las primeras incursiones heideggerianas en el tema del logos se articulan y alcanzan su total significado dentro del proyecto en el que convergen las investigaciones que preceden a la aparición de *Ser y tiempo*, esto es, en el contexto de la *ontología fundamental*. Exponemos en este capítulo el planteamiento que enmarca la interpretación heideggeriana del lenguaje.

Después de revisar la interpretación tradicional de la noción de logos, Heidegger concluye que el logos de la lógica es limitado. Importa recordar que esta afirmación no implica una descalificación total, sino una redistribución de papeles: el logos de la lógica es derivado respecto al habla en sentido apofántico. La lógica es *carácter de ley del pensar*, legalidad del pensar *(Gesetzlichkeit des Denkens)*.[2] Esto no significa que su estructura funcione, por así decirlo, al margen de la relación con el ser, sino que la proposición es una relación mediata, no inmediata, con el ente. El comprender constituye al Dasein, por lo que está supuesto en todos sus comportamientos. Como antes indicamos, este saber del ser implícito en la lógica se pone de manifiesto en el fenómeno de la cópula verbal. Esta

estructura es vigente incluso en las proposiciones en las que el *es* no aparece, por ejemplo, en una oración tan simple como *llueve*.[3]

También el esquema de pensamiento que opera en la lógica de la proposición remite al ser, y ésta sólo puede ser suficientemente explicada en el contexto de la ontología. Ahora bien, no sólo la lógica es limitada. También el *decir*, dimensión ontológica del logos, se inserta en un ámbito más amplio que lo incluye. Lo hablado, lo que acontece en el decir, es lo hecho manifiesto en el hablar.[4] El hablar se inscribe en el ámbito de la manifestación, supone la apertura.

La cuestión del logos conduce a la cuestión de la desocultación. Heidegger desarrolla paralelamente el tema del *légein* y el de la verdad como *alḗtheia*. Afirma explícitamente: *logos es decir de lo desoculto, esto es, verdad*.[5] Mediante el *logos* acontece la desocultación, la verdad como desocultación. El *logos* corresponde, por esto, a la *physis* o lo que impera *(das Walten)*.

De hecho, el análisis de la forma más inmediata del decir, en el sentido de primaria, pone de manifiesto que su función fundamental *(Grundfunktion)* se explica en relación con el binomio ocultación-desocultación. El *légein* sustrae de la ocultación lo que domina *(das Walten);* se lo arrebata.[6] No se trata de una mera edición, de una luz que ilumine. La noción de manifestación en Heidegger implica duplicidad: en el decir se muestra tanto lo que por su medio se desoculta cuanto la ocultación misma de la que emerge. Más exactamente dicho, comparece lo que no se muestra.[7]

En última instancia, la apertura que hace posible el lenguaje remite a la verdad del ser. A partir de la noción de apertura *(Da)* se explican el pensar, la proposición y el lenguaje. En este momento de la argumentación es imprescindible acudir a los conceptos fundamentales acerca del Dasein tal y como aparecen en *Ser y Tiempo*, pues el Dasein es el *dónde* de la apertura, del sentido del ser y del lenguaje.

2. El saber acerca del ser y la pregunta

El objetivo de este capítulo es reconstruir el planteamiento en el que se inscribe la interpretación heideggeriana del lenguaje, esto es, proporcionar las coordenadas en las que se hace inteligible su propuesta respecto al tema que nos ocupa. El punto de referencia de la investigación es la noción de Dasein, que, como antes se explicó, denomina la existencia humana en cuanto que comprende el ser. Heidegger parte de este hecho y lo analiza en el tratado de ontología que titula *Ser y tiempo*. Es importante tenerlo en cuenta antes de explicar el método de la investigación por el sentido del ser. Preguntar y pensar son sinónimos en este contexto. La pregunta ha de entenderse, entonces, como un procedimiento lógico que se deriva de la constitución misma de la existencia.

Una vez hecha esta aclaración, exponemos los presupuestos de la cuestión del Dasein como *ser en el mundo*. Heidegger aborda estos puntos en la “Introducción” de *Ser y tiempo*. Después de diagnosticar el olvido del ser y, por consiguiente, la urgencia de volver a plantear la pregunta por su sentido, explica las condiciones que debe reunir la

pregunta.

En el caso de la pregunta fundamental es necesario, en primer lugar, llegar a *ver a través de ella*.[8] ¿A qué se refiere con esta afirmación? La pregunta es la lógica adecuada a la ontología, el procedimiento que posibilita el acceso al sentido del ser en general. En el *ver a través* que le es propio se alude a una especie de reflexión que no llega a ser total pero que permite, valga la expresión, mirar de reojo aquello hacia lo que se dirige. Expresa la imposibilidad, para un sujeto finito, de volver sobre sí mismo absolutamente y, a la vez, la pretensión de alcanzar una suerte de indicación acerca del ser en el curso del interrogar. Este saber es indiscernible de la proyección de sí que implica la realización de la pregunta.[9]

Antes de especificar las características de la pregunta ontológica, Heidegger enuncia los elementos estructurales de toda interrogación: "aquello que se pregunta", lo preguntado *(das Gefragte);* "aquello a lo que se pregunta", lo interpelado *(das Befragte);* "aquello por lo que se pregunta", lo requerido *(das Erfragte)*. El componente formal de la pregunta, esencial en el interrogar científico, es el "aquello que se pregunta", lo que se quiere saber, lo interrogado. "En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teorética, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello que se pregunta. En esto reside, como aquello a lo que propiamente se tiende, *aquello que se pregunta* y en que el preguntar llega a su meta."[10]

Sólo puede formularse una interrogación sobre lo que de alguna manera se conoce, de lo contrario no podemos preguntar. Ese pre-saber imprime la orientación, el hacia dónde, en el que consiste la pregunta. Ahora bien, el hecho de preguntar muestra también la insuficiencia del saber del que se parte: no se interroga sobre lo que ya se sabe. Esta ambivalencia típica del preguntar tiene su correlato en la comprensión que el Dasein posee del ser; de alguna manera lo comprende, de lo contrario no podría preguntar por su sentido, pero no posee un saber explícito acerca de éste. Heidegger llama a esta comprensión de *término medio* y *vaga*, lo que no impide que sea el *factum* del que parte y al que vuelve constantemente.[11]

Aunque la precomprensión es el punto de partida y, por tanto, algo de lo que de alguna manera ya se dispone, el Dasein ha de recorrer un largo camino para acceder a su ser[12] y, por ende, al sentido del ser en general. "Lo buscado al preguntar por el ser no es algo completamente desconocido, aunque sea algo 'inmediatamente' de todo punto inapresable."[13] En el caso de la ontología, los elementos del interrogar se disponen de la siguiente forma: *aquello que* se pregunta es el ser; *aquello sobre lo que* se pregunta es el sentido del ser; *aquello a que* se pregunta o interpela son los entes, puesto que el ser es de los entes aunque no se identifique con ninguno de ellos.[14] Opera en el planteamiento la distinción entre ser y ente, irreductibles entre sí y, sin embargo, inseparables.[15] Queda por determinar el ente que va a ser interrogado, el ente a través del cual se puede acceder al sentido del ser.

Para Heidegger este ente sólo puede ser el hombre, puesto que es el único que tiene una relación comprensiva con el ser, y ésta se manifiesta en que es capaz de interrogar. Este comportamiento o conducta, que es un modo de ser suyo, involucra a la existencia y

la configura. El *ver a través* de la existencia que se persigue con el preguntar no puede entenderse como una objetivación, sino como el ejercerse de la existencia en una dirección en la que el ser se hace patente. Esto sucede en el Dasein o existencia, en el cual la pregunta se dirige hacia el ser en general y hacia el ser mismo del que interroga. "El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser—."[16]

¿No es un círculo vicioso buscar en el *ser* de un ente la vía de acceso al *ser*? ¿No se presupone ya el ser en general en el concepto de ser de un ente? Según Heidegger, esta objeción responde a una lógica que ha de superarse y a la que opone un procedimiento *circular*. Para determinar el ser de un ente basta presuponer un saber vago acerca del ser. El carácter de este saber que se presupone no es otra cosa que el supuesto mismo del que venimos hablando: la comprensión vaga y no conceptual del ser que tiene el Dasein y que se muestra en la pregunta. No se trata de un error en la fundamentación porque no hay pretensión de fundamentar o legitimar,[17] sino de un retroceso hacia aquello que se supone inseparable del sumergirse interrogativo de la existencia en el existir mismo: "…el ente del carácter del Dasein tiene una referencia —quizá hasta señalada— a la pregunta misma que interroga por el ser".[18]

Nos encontramos así con la dificultad inherente al planteamiento heideggeriano: de alguna manera poseemos aquello hacia lo que interrogativamente nos dirigimos, pero este saber con el que se cuenta no exime de desarrollar la pregunta y, paradójicamente, no puede explicitarse del todo. No se trata, en resumen, de ningún círculo vicioso, sino del círculo hermenéutico. Esta característica del Dasein, a saber, su referencia al ser, de la que no dispone pues le es inherente por el mero hecho de existir, lo convierte en el ente al que hay que plantear la cuestión del ser. La ontología, como se explica a continuación, no es otra cosa que desarrollar la tendencia al ser en la que consiste el Dasein. "La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que hacer radical una 'tendencia de ser' *(Seins tendez)* esencialmente inherente al ser del Dasein mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser."[19]

3. Análisis del Dasein como ontología fundamental

Después de explicar el papel que representa la interrogación en la ontología —en última instancia hay ontología porque el hombre puede preguntar—, Heidegger delimita el objeto y método de su investigación. Para reconstruir el marco en el que se desarrolla la interpretación del lenguaje es necesaria una breve exposición de este asunto.

De lo dicho hasta ahora se concluye que el hombre es un ente peculiar, distinto al resto de los entes. Esto legitima que el análisis de su modo de ser se proponga como vía de acceso al sentido del ser en general. Tal es el cometido de la analítica existenciaria entendida como ontología fundamental. Para que el problema no se plantee desde un punto de vista particular o meramente antropológico es necesario determinar la óptica precisa desde la que se estudia al hombre. La analítica de la existencia busca determinar las estructuras que hacen posible la comprensión o, lo que es lo mismo, explicar cómo es

posible el hecho del sentido; aunque por su objeto, la existencia, se restringe a un modo de ser, por su perspectiva, el hecho de la comprensión, garantiza la amplitud de horizonte propio de la ontología. No se trata, por tanto, de un estudio exhaustivo del hombre, sino de un análisis de los caracteres generales de la existencia. Esta sistematización de la vida en su facticidad no pretende superar los límites que le son propios, sino que los incluye en el esquema válido para toda existencia.[20]

Se analiza la existencia porque, como se vio, el Dasein es el único ente ontológico; esto es, dotado de la comprensión del ser. Esta comprensión es constitucional, no derivada. De aquí que el análisis de sus estructuras se presente como la vía de acceso al ser en general. Para explicar que la comprensión del ser que caracteriza a la existencia es constitucional y, por tanto, su preeminencia respecto al resto de los entes, Heidegger se vale de una expresión bastante gráfica. El Dasein es el ente al que *le va* su ser, al que le interesa o concierne el existir.[21]

Este *irle* el ser al Dasein significa que la comprensión es una especie de apuesta constante de sí mismo, lo que *va de por medio* en la comprensión es el propio ser. Este desdoblamiento sólo es posible en un ente que es un puro hacerse o elegirse. A diferencia del resto de los entes, no tiene una esencia dada: es su mismo existir inobjetivable en su dinamismo. En este sentido, el Dasein no es plenamente, existe proyectándose respecto de las posibilidades a su alcance: su realidad es ser posible. "La existencia se decide exclusivamente por obra de cada Dasein mismo en el modo del actuar o del omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo."[22] Esta caracterización explica la distinción heideggeriana entre *existenziell* y *existencial*. Su análisis se aboca a lo existencial en general *(Existenzialität)*.[23] Por esto, al tratar de sus determinaciones se refiere a *estructuras*. Como éstas son distintas de los caracteres del ente distinto al Dasein, a los que corresponden las categorías, se denominan *existenciales*.

Queda así circunscrito el objeto de la analítica existencial: la existencia en cuanto comprensión de ser. Puesto que esta comprensión del ser está supuesta, como condición de posibilidad, en la comprensión de cualquier ente, la ontología del Dasein precede a las ontologías cuyo objeto es un ente distinto del Dasein. "De aquí que la *ontología fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existencial del Dasein*."[24]

La analítica de la existencia es anterior a las ciencias, que, como modos de referirse el Dasein a entes distintos de él, se fundan en la comprensión de su propio ser, el cual está en la base de toda relación con el ente. La ciencia es una posible proyección del Dasein, no la única ni la más radical.[25] La ontología fundamental no sólo es anterior a las ciencias, sino que también está supuesta en toda ontología, puesto que la previa comprensión del ser que constituye su objeto es la base no explícita desde la cual el ente es accesible. "Las ontologías que tienen por tema entes de un carácter de ser de una forma distinta de la del Dasein tienen, por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la misma estructura óntica del Dasein, la cual encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser."[26] De aquí parte la crítica heideggeriana a la

metafísica tradicional.

La historia de la ontología debe destruirse porque centra su atención en el ente y olvida el ser. La analítica existencial, en cambio, es ontología *fundamental*: trata del ser, no del ente. El desvío que recorre de punta a punta la historia de la ontología, y que la destrucción pretende superar, es la interpretación del Dasein a partir del ente. Sin embargo, así no se puede acceder al ser del Dasein y, como es el único ente que existe, esto es, determinado por la relación con el ser, ignorar el fenómeno de la comprensión implica cerrar la vía de acceso a la problemática ontológica. El criterio para discernir el mayor o menor acierto de las ontologías precedentes será, entonces, la mayor o menor presencia del Dasein como hilo conductor de la investigación.[27]

En la "Introducción" Heidegger adelanta lo que va a ser el resultado final de *Ser y tiempo*, que también se refleja en el título de la obra: el sentido del ser del Dasein es la temporalidad. Puesto que en el Dasein se da la comprensión del ser, el cometido de la analítica existencial consiste en mostrar que el tiempo posibilita la comprensión del ser: "…aquello desde lo cual el Dasein en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice 'ser', es *el tiempo*. […] Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explanación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del Dasein que comprende el ser"*.[28]

Queda así establecido el criterio según el cual se efectúa la destrucción de la historia de la ontología. Llevarla a cabo significa decidir acerca de si se reconoce la función ontológica primordial del tiempo. Independientemente de que se advierta o no, el tiempo es el horizonte desde el cual se patentiza el ente. Sin embargo, el no hacerlo explícito da lugar al modelo ontológico que Heidegger pretende superar: la sustancialización de la temporalidad o el predominio de la presencia.[29] Este esquema impide que se advierta la pertenencia del tiempo a la comprensión del ser y, por consiguiente, la necesidad de hacer del análisis del Dasein el hilo conductor de la ontología. La raíz de esta desviación está en la tendencia del Dasein a interpretar su ser reflejamente, sin darse cuenta de que las categorías válidas para el resto de los entes son inadecuadas para la existencia.[30] Superar esta confusión compete a la analítica existenciaria en tanto que ontología fundamental.

Una vez que se establece el tema del análisis, Heidegger se ocupa de la cuestión del método. En pocas páginas, de denso contenido, expone qué es la fenomenología y la forma que ésta adquiere en el desarrollo de la pregunta por el sentido del ser. En primer lugar advierte que la fenomenología, como método, designa un *cómo* más que un *qué*. Es decir, ciencia irrestricta, porque no se atiene a un determinado objeto, sino que señala la vía de acceso *a las cosas mismas*.

Ahora bien, la ciencia que trata de lo que las cosas son es la ontología. Por esto, la posibilidad más radical de la fenomenología es ser ontológica; en la base de esta concepción del método ideado por Husserl está la distinción entre ente y ser. No se trata ya de dar cuenta de los entes, dominio de lo óntico, sino del ser de los entes, ámbito de la ontología.

Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de

> determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por "lo que se muestra" el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un "aparecer". El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada "tras de lo cual" esté aún algo que no aparezca.[31]

El avance respecto a Husserl estriba, al parecer de Heidegger, en ir más allá del ente para captar el ser. No se trata ya de saber qué son las cosas, esencia, sino de determinar el estatuto ontológico del existir mismo.

También la interpretación kantiana de fenómeno —que Heidegger llama el concepto *formal* de fenómeno— es insuficiente. No hay que contraponer noúmeno y fenómeno, verdad y apariencia. Por ello, la fenomenología es ontología. Detrás de lo que se manifiesta no hay nada. El noúmeno como verdadero ser que permanece incognoscible se contrapone a la noción fenomenológica de fenómeno. Identificar "lo que se muestra en sí mismo"[32] —noción fenomenológica de fenómeno— con la apariencia, en sentido peyorativo, anula la idea misma de manifestación. Si la manifestación no es del ser, de lo verdadero, ¿cómo puede llamarse manifestación?, ¿qué manifiesta?; lo que no significa que el fenómeno sea lo inmediato; de aquí la necesidad del quehacer fenomenológico. Volverse fenómeno es sinónimo de ser descubierto, y lo sacado de la desocultación es manifiesto, no esconde tras de sí nada, de lo contrario, no sería fenómeno.

El concepto de fenómeno incluye en sí la dialéctica manifestación/ocultación característica del modelo de verdad heideggeriano. Busca dejar claro que todo aparecer supone algo que se muestra, aunque sea de modo indirecto, esto es, anunciándose algo que no se muestra en lo que se muestra: "…aparecer sólo es posible *sobre la base* de un *mostrarse* algo. Pero este mostrarse que hace posible el aparecer no es el aparecer mismo. Aparecer es el *anunciarse* por medio de algo que se muestra […] Los fenómenos no son *nunca*, según esto, apariencias, pero en cambio toda apariencia necesita de fenómenos".[33] El carácter de este aparecer es siempre, por así decirlo, positivo, aunque suponga ocultación. Mostrarse significa, en última instancia, hacer patente lo que no se muestra en lo que se muestra. De aquí la correspondencia que Heidegger establece entre fenómeno y logos.

Como se vio, el logos es habla apofántica o desocultadora y, por tanto, correlato del fenómeno. Desarrollamos este punto ampliamente en el capítulo anterior. En este momento basta con insistir en que el logos no es posterior a lo que se manifiesta sino originario. Así como no es que las cosas sean y después se manifiesten, su ser es su manifestarse, el desocultar del logos no es distinto del mostrarse mismo. El logos no *hace* otra cosa que dar lugar a lo que se muestra. Heidegger describe esta función apofántica del logos como "…hacer patente en el sentido de 'permitir ver' que muestra".[34] El *permitir ver* no es posterior, a la manera de una luz que se proyecta sobre un objeto, sino que es el mismo venir a comparecencia del ente mediante el habla. Esta primaria desocultación hace posible la síntesis proposicional.

Esta caracterización del logos es nuclear en lo que al lenguaje respecta. Puede advertirse desde el primer momento que éste no es de ninguna manera derivado; por su concurso acontece la verdad. La asimilación entre logos y fenómeno posibilita la

reivindicación de la apariencia a la que antes nos hemos referido. Lo que se muestra no puede ser falso, pues *es* su mostrarse, la verdad y falsedad se dan a nivel de síntesis, nivel derivado del momento apofántico. La falsedad o verdad suponen el *permitir ver mostrando* del logos. El logos no pone lo que muestra, sin embargo, sin su intervención el ente no se revela.

La conexión entre logos y fenómeno destaca la dimensión ontológica de la fenomenología, "…permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra a sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología".[35] Sin embargo, este ir a las cosas mismas, como hemos visto, no hace superfluo el trabajo filosófico; éste consiste, precisamente, en hacer expreso lo que inmediatamente no se muestra pero hace posible, como su sentido, lo que regularmente se muestra. La labor de des-ocultación se orienta, por tanto, no a los entes sino al ser, lo que no se manifiesta pero hace posible toda manifestación.[36]

Ahora bien, aunque en su acepción fenomenológica el fenómeno es propiamente ser y no apariencia, es necesario tener en cuenta la diferencia ontológica: el ser es siempre ser de un ente, sin identificarse con ninguno de ellos. El camino hacia el ser en general tiene que pasar a través del ente. Como se vio al tratar de la pregunta, el ente al que se ha de interrogar por el sentido del ser es precisamente el ente en el que se da el sentido.[37] La fenomenología analiza primero el ser del Dasein y, después, al ser en general.

Así pues, como acceso al ser la fenomenología es ontología y como "analítica del carácter existencial *(Existenzialität)* de la existencia",[38] esto es, de aquello que la constituye como tal, es hermenéutica. En tanto que ontología de la vida en su facticidad —que se contrapone al yo trascendental—, la fenomenología se entiende como exégesis del comprender, es decir, como explicitación de la estructura interpretativa que lo hace posible. Por esto se afirma que el logos de la fenomenología del Dasein es hermenéutico. Por último, en tanto que la fenomenología apunta al ser, *lo pura y simplemente trascendental*, en el sentido que no se identifica con ningún ente, es saber trascendental.

> Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del Dasein, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge y retorna*.[39]

4. El Dasein como ser-en-el-mundo

Una vez expuesto el programa general en el que se sitúa el análisis de la existencia, procede explicar la relación entre Dasein y apertura, ámbito en el que, a su vez, se inscribe el lenguaje. Es importante considerar que la relación que se establece entre lenguaje y Dasein, como apertura, es una relación de fundamentación. La apertura es primero que el lenguaje no sólo como lo que precede en un orden de sucesión, como un mero *antes que*, sino como condición de posibilidad; tiene carácter *a priori*. Donde se da apertura se da ya lenguaje originario.

La existencia se resuelve en la estructura *ser en el mundo*. Esto no es algo que se

añada a la existencia distinto del existir mismo, sino aquello en lo que consiste precisamente en tanto que Dasein. Con esta fórmula Heidegger da cuenta de la comprensión del ser que distingue a la existencia del resto de los entes, el *en* al que hace referencia designa un espacio que en manera alguna puede identificarse con el *en* en sentido local, como una mesa o una silla están en un aula.

Para esclarecer el sentido de esta fórmula Heidegger proporciona una descripción provisional del Dasein. Sus rasgos principales son: ser proyecto de sí mismo, esto es, existir; ser un yo no sustancial ni trascendental, sino fáctico; ser opción de sí, es decir, con la posibilidad de ser auténtica o inauténticamente. "El Dasein existe. El Dasein es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente Dasein le es inherente el 'ser en cada caso mío' como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiedad. El Dasein existe en cada caso en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos."[40] Analizamos a continuación, brevemente, estas notas.

Existencia formalmente significa *"ser relativamente a"*.[41] Esto es, un modo de ser al que le es propio hacerse o proyectarse mediante el ejercicio de las propias posibilidades. En este sentido, ser, para el Dasein, tiene el carácter de obligación: tiene que ser o ejecutar su existencia, es *poder-ser*. La existencia se presenta entonces como algo que constantemente me juego o apuesto, y, por ello, como algo mío; es decir, como lo que en más estricto sentido me compete. Por esto el Dasein no puede, por así decirlo, situarse al margen de su existencia o considerarla de un modo abstracto.

En cuanto que existir es no tener más remedio que hacerse cargo del propio ser, Heidegger lo caracteriza como *ser, en cada caso, mío*, como aquello de lo que no puedo desentenderme. De aquí se sigue que el Dasein pueda ser impropia o propiamente. En el modo de ser de la impropiedad la existencia no sufre menoscabo, no es menos, *es* en una de sus posibles modalidades.

> El "Dasein" *es* en cada caso su posibilidad, y no se limita a "tenerla" como una peculiaridad, a la manera de lo "ante los ojos". Y por ser en cada caso el Dasein esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser "elegirse" a sí mismo, ganarse y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo "parece ser" que se gana.[42]

De los dos caracteres antes mencionados se sigue que el Dasein está hasta tal punto involucrado en el existir que no puede objetivarlo. Para acceder a la existencia es preciso no considerarla como algo *ante los ojos*. Hay que analizarla en su facticidad, esto no significa partir de un tipo de existencia sino, al contrario, del modo indiferenciado en el que es cotidianamente. "Llamamos esta cotidiana indiferenciación del Dasein el 'término medio'."[43] Hacer de la existencia en su cotidianidad, tal como se da todos los días, el punto de partida del análisis, no significa que se convierta en tema, por ejemplo, el uso de cubiertos.[44]

La cotidianidad designa estructuralmente a la existencia, de manera que los resultados de la interpretación pueden referirse indiscriminadamente a todo existir. Inmediatamente el Dasein es en el modo de la cotidianidad. Cotidianidad, por tanto, no debe identificarse con contenidos concretos. Estamos ante una fenomenología de la vida fáctica, no de tal o cual forma de vida. Resulta paradójico que lo general de la existencia sea no darse nunca

en general. La noción de *término medio*, por tanto, es una formalización de la existencia que permite analizarla estructuralmente.

La validez del análisis depende de que se consiga captar la *condición* de la existencia, que Heidegger denomina cotidianidad o *término medio*. Sin embargo, la experiencia de la inmediatez de la existencia suele pasar inadvertida. "Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano y constantemente pasado por alto en su significación ontológica."[45] La cotidianidad que se tematiza no consiste en un listado exhaustivo de los detalles que componen el vivir diario del hombre, sino en la estructura básica que lo explica. Se investiga el *a priori* estructural de la existencia. En su exploración de la vida y la existencia concreta, Heidegger intenta sistematizar el elemento formal que las determina.

La distinción entre categorías y existenciales se basa en esta descripción del Dasein, según la cual *existir* significa ser de modo diferente al resto de los entes. Las determinaciones del ser de los entes que no son al modo del Dasein forman un orden aparte de las del Dasein. El gran error de la historia de la filosofía consiste en interpretar al Dasein con modelos ajenos a su peculiar estructura.[46] La analítica existencial pretende corregir esta inveterada desviación. Los existenciales no son atributos de la existencia, sino, y aquí está el *quid* de la cuestión, modos en los que se resuelve íntegramente, estructuralmente.

Aunque la conexión entre existencia y temporalidad es el resultado final del análisis, en esta descripción provisional se perfilan ya los rasgos que permiten llegar a esta conclusión. Conviene señalarlos brevemente. La relación que se establece entre ser y posibilidad, el que sea precisamente el *poder-ser* el que determina esencialmente al Dasein, coincide con la formulación heideggeriana según la cual la esencia del hombre consiste en su existencia. Existencia, en este contexto, se contrapone a lo ya constituido o acabado, y, en la medida en que existir equivale a tener que ser o realizarse, se advierte que en esta noción desempeña un papel clave la temporalidad. El *poder-ser* apunta a un futuro en función del cual se conjugan el pasado y el presente. El análisis de la existencia, en su segundo momento, exige revisar las estructuras ganadas a la luz de la temporalidad.

Finalmente, no hay que olvidar que Heidegger pretende resolver el problema del sentido del ser, por lo cual, aunque la descripción de la existencia que propone tiene rasgos comunes con la de los pensadores existencialistas, no se detiene en la problemática antropológica, sino que más bien quiere tratar *ontológicamente* del hombre. El *tener que ser* como modo de ser interesa en la medida en que implica la comprensión del ser.

Una vez desarrolladas estas cuestiones preliminares, en las que las características del objeto del análisis quedan perfiladas, Heidegger señala el punto de partida de la ontología fundamental: la interpretación de la estructura en la que se resuelve el hombre —en cuanto Dasein—: "…es forzoso que estas determinaciones del ser del Dasein se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del Dasein que llamamos 'ser en el mundo' ".[47] Como lo indica el énfasis que se hace en el carácter *a priori* de la citada estructura, el *ser en el mundo* no es para el hombre un carácter derivado, en su

caso, y, a diferencia del resto de los entes, ser significa inmediatamente estar referido al mundo.

Para entender la noción heideggeriana de mundo es importante no representarlo como un ente ni identificarlo con alguna imagen del mundo. La estructura *ser en el mundo* es válida en cualquier caso. El mundo no es algo distinto del Dasein, sino un elemento constitutivo de su ser. Mundo y Dasein son simultáneamente. Heidegger es taxativo en este punto: "El 'mundo' no es ontológicamente una determinación de *aquellos* entes que el Dasein, por esencia, *no* es, sino un carácter del Dasein mismo". [48] Es claro que se trata de un carácter formal, de tal manera que, para los efectos del análisis, es indiferente el mundo particular. El mundo viene a ser aquello desde lo cual la existencia se proyecta. Hay que tenerlo en cuenta para entender el complejo estructural desde el que la existencia se explica.

Esta estructura se compone de tres elementos: el *ser en* como tal, el ente que es en el mundo y el mundo mismo. Sin embargo, el fenómeno al que remite es unitario, esto es, no requiere otro elemento que le confiera unidad. Antes de analizar cada uno de estos elementos, procedimiento que Heidegger sigue en la primera parte de la analítica existencial, se establece, a grandes rasgos, el sentido del *ser en*. Esta noción constituye el núcleo del discurso heideggeriano sobre el hombre, pues, en última instancia *ser en* significa comprensión de ser, apertura. En este sentido, la relación con el mundo al que el *en* hace referencia es una relación trascendental; remite a la peculiar espacialidad, como ámbito de comparecencia, en que consiste el Dasein. No tiene nada que ver, por tanto, con el *en* como dentro. El Dasein no es en el mundo como el libro en la estantería o el agua en el vaso.[49] El Dasein es en el mundo por el hecho de existir.

Así pues, el *ser en* describe el modo inmediato de relacionarse la existencia con lo que le rodea. Y, en tanto que absolutamente previo, no está sujeto al arbitrio: es aquello ante lo que no cabe la decisión. El Dasein es en el mundo irremediablemente, y en esto consiste el existir.

> El "ser en" no es, con arreglo a lo dicho, una "peculiaridad" que unas veces se tenga y otras no, o *sin* la cual se pudiera ser tan perfectamente como con ella. […] El Dasein no es nunca "inmediatamente" un ente exento de "ser en", por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestas una "relación" con el mundo. Echarse a cuestas relaciones con el mundo sólo es posible *porque* el Dasein es como es en cuanto "ser en el mundo".[50]

El Dasein no es en el mundo, hemos dicho, como el libro que está en la estantería; entre otras cosas porque cuando una cosa está en un lugar no puede estar en otro, y el *en* al que nos referimos indica precisamente lo contrario: porque el hombre es en el mundo, esto es, no circunscrito a un ente determinado, puede estar en relación consigo mismo y con el resto de los entes. Es patente que con la fórmula *ser en el mundo* Heidegger designa una especie de saber, pero no de orden teórico; ni siquiera intelectual. En este saber está involucrada la existencia en su totalidad, no se distingue del mismo *poder-ser*. [51] Se trata de un saber de *familiaridad*.

Es conocido el texto en el que Heidegger lo describe: "…'en' procede de 'habitar en',

'detenerse en' y también significa 'estoy habituado a', 'soy habitual de', 'estoy familiarizado con', 'soy un familiar de', 'frecuento algo', 'cultivo algo'; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo"*.[52] Esta primera aproximación a la forma básica de contacto del Dasein con el ente se presenta como cierto *habitar*. Habitar y vivir se pueden usar aquí de modo indistinto. Del habitar siendo en el mundo se deriva el habitar en su uso corriente, como hacer de un lugar casa o vivirlo. De esta manera, el mundo es lo vivido por el hombre, aquello que convierte en su medio y en lo que se desenvuelve. De ahí la familiaridad con la que se *mueve* en el orden en el que está inmerso, como en algo conocido desde siempre. Sin embargo, este *desde siempre* no remite a un hecho puntual, sino a la radical inmediatez del *ser en*.

El *habitar*, por una parte, aparece como la proximidad que se tiene con lo de antemano conocido y, por otra, indica el saber que proviene del trato o cultivo, esto es, del interés por algo. Por esto, afirma Heidegger, el hombre es *cabe* o junto al mundo *(bei)*, a su lado. De la misma manera que *ser en* no significa *dentro*, ser cabe no se refiere a estar juntas dos cosas, el Dasein y el mundo. En sentido estricto sólo el Dasein puede estar cabe o tener contacto con otros entes, el vaso no toca el agua. Esto es posible por el previo *ser en el mundo* que lo constituye. El mundo como tal, no comparece, se da simultáneamente con el Dasein. Esto no significa que sea un producto suyo, sino que el Dasein no tiene un mundo dado, sólidamente constituido; es en un mundo cuya esencia es ser posible, esto es, susceptible de ser determinado a partir de las posibilidades desde las que la existencia se proyecta.[53]

Esta proyección no es absoluta, sino que está mediatizada precisamente por el mundo al que el Dasein está referido de antemano. El ser en relación con los entes que se hacen patentes dentro del mundo es indisociable del ser fáctico del hombre, es decir, de su modo peculiar de existir. Heidegger afirma que esta relación es el *destino* del Dasein. "El concepto de facticidad encierra en sí el 'ser en el mundo' de un ente 'intramundano', de tal suerte que este ente puede comprenderse como siendo su 'destino' *(Geschick)* estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él."[54] La vinculación con el *ser* de los entes como destino explica que el Dasein pueda relacionarse con ellos o *tocarlos*.[55]

En lo que se refiere a la interpretación heideggeriana del espacio, adelantamos que de la misma manera que el habitar en sentido corriente es posible por el previo *ser en*, la espacialidad en sentido físico se deriva del tipo de espacialidad que el habitar establece. Como explicamos ampliamente en el siguiente capítulo, Heidegger no comparte el concepto cartesiano de espacio, según el cual el hombre ocuparía un lugar en éste del mismo modo que el resto de los entes. Tampoco el espacio es algo dado para el Dasein, no está de antemano sujeto a unas rígidas coordenadas. La espacialidad propia del Dasein, por tanto, no se explica exclusivamente desde su corporeidad.[56]

> De aquí que el 'ser en' tampoco pueda esclarecerse ontológicamente por medio de una caracterización óntica, diciendo, *v. gr.*, el "ser en" un mundo es una peculiaridad del espíritu, mientras que la "espacialidad" del hombre es algo inherente a su ser corporal, "fundado" a su vez en la corporeidad en general.[57]

Como se ve, el Dasein genera su espacialidad al proyectarse en una u otra dirección, en el abrirse camino de la existencia misma.

Hay afinidad entre este modo de concebir el espacio y el abrirse paso del pensamiento. En ambos casos la dirección no es algo preestablecido que baste con seguir, sino que se avanza abriendo el camino. Por esto, aunque a primera vista no se advierta, lo que comúnmente se entiende por espacio se deriva de la espacialidad a la que Heidegger se refiere con el *ser en* de la fórmula *ser en el mundo*. Porque constitutivamente tiene mundo, el hombre se localiza en un espacio, no al revés. El concepto de espacialidad, en el sentido originario al que apunta el *ser en*, es definitivo en la interpretación del Dasein, en última instancia eso *es*: ámbito indiscriminado de comparecencia. Tal es el sentido de la partícula *Da* (ahí) con la que se le denomina: un espacio no situado que hace posible todo situar.[58]

El *ser en*, por tanto, describe la inmediata relación que el Dasein guarda con la totalidad de lo que le rodea. Como se explicó, no es algo añadido al Dasein sino el modo en el que inexorablemente se da su ser. Sin embargo, la invariable relación a la que el *ser en* remite de hecho se realiza en modos diferentes. Hay múltiples modos de *ser en*, puesto que para Heidegger las cosas que el Dasein hace son, inmediatamente, modos de ser suyos. Entre los que menciona se encuentran, por ejemplo, producir algo, emprender, imponer, emplear algo. Como el análisis busca poner de manifiesto las estructuras de la existencia, es necesario establecer lo que todos estos modos de *ser en* tienen en común, esto es, el elemento formal que las caracteriza.

Hay que determinar lo que se hace siempre en todo lo que se hace. Heidegger denomina este hacer que informa todo hacer *cuidarse de*, en el sentido de *tener cuidado de*. Ya sea que el Dasein produzca algo, emprenda algo, emplee algo, en todo caso se cuida de aquello de lo que se ocupa. La conocida expresión heideggeriana se traduce como preocupación, inquietud, cuidado. Heidegger advierte que el *cuidado* —rasgo fundamental del ejercicio del Dasein— no se identifica con la vertiente práctica de la vida humana. Tampoco excluye lo práctico, más bien es praxis en sentido amplio, que incluye en sí lo teórico. El cuidado no depende de la elección del Dasein, que inmediatamente es, por así decirlo, absorto en lo que hace, captado por el mundo en el que es.[59] El *cuidarse de* no se identifica con ninguna actividad específica, sino que consiste en la referencia al mundo implícita en todo comportamiento humano. El *cuidarse de*, por su carácter indeterminado, puede adoptar todas las formas.

Ahora bien, a lo largo de la historia de la filosofía el conocimiento se interpreta como el modo paradigmático de *ser en*. Al parecer de Heidegger no es el origen de la relación del hombre y el mundo, sino un modo del *ser en el mundo*. La explicación del *ser en* desde el conocimiento lleva a que el hombre y el mundo se entiendan como cosas, esto es, a partir de la estructura del ente.

Mediante la interpretación del Dasein como *ser en el mundo* Heidegger reformula la noción de intencionalidad. La primera forma de relación del hombre con lo que le rodea no es meramente cognoscitiva, también es existencial. La existencia está íntegramente referida al mundo desde el que se proyecta. La inmediatez de esta relación da lugar a que

pase inadvertida. Entonces se interpreta el conocimiento como lo que establece el contacto del hombre con el ente. Con todo, el conocer supone el *ser en* y no es su forma fundamental.

El haber hecho del conocer una hipóstasis —la conciencia como fundamento— lleva a interpretar el Dasein y el mundo según el modo de ser de lo *ante los ojos* o de los entes que hacen frente dentro del mundo, de manera que se los supone separados, como dos cosas, para después unirlos cognoscitivamente. Sin embargo, este modo de proceder es artificial pues presupone precisamente aquello que pretende llevar a cabo: la previa relación del Dasein con el mundo al modo del *ser en*. Sin embargo, la noticia implícita que se tiene de esta relación se interpreta como conocimiento, sin advertir que éste y el lenguaje se fundan en ella. "El conocimiento *(noeîn)* del mundo o el 'decir' *(logos)* del 'mundo' funciona por ende como el modo primario del 'ser en el mundo', sin que se conciba este 'ser en el mundo' en cuanto tal."[60] Se plantea así el carácter inobjetivable del mundo en el que el Dasein es. El mundo no es un ente ni el conjunto de los entes; es el ámbito de posibilidad en el que la existencia se ejerce, el cúmulo de relaciones que proyectándose incorpora.

Ser en no significa tener conciencia. El *cuidarse de*, forma en la que se plasma genéricamente esta estructura, es previo a la distinción entre práctica y teoría. Es importante tenerlo en cuenta porque indica que este comportamiento básico no es una formalización de la actividad práctica humana, sino una interpretación que abarca todos los modos posibles de relacionarse el hombre con lo que le rodea. En este sentido, el conocimiento es también un modo de *cuidarse de* que se funda en el previo *ser en*. El carácter distintivo de este comportamiento es que incluye en su concepto una *deficiencia del cuidarse de*. Esto es, sistemáticamente suspende todo maniobrar con el ente, para fijar la vista en él. El resultado es una consideración aislada de las cosas que busca determinar *aspectualmente*, exclusivamente desde el ángulo que semejante posición deja libre. Tal es el origen de la proposición que Heidegger entiende como un modo de *ser en el mundo*, esto es, como cierta identidad, en contra del representacionismo.[61]

Queda así descartada la primacía que tradicionalmente se ha atribuido al conocimiento. No somos en el mundo conociéndolo, lo conocemos porque coincidimos con el mundo en el que somos. El mundo es aquello con lo cual, en última instancia, la existencia se conforma. El conocer es una de las posibles modalidades, no la fundamental, de esta conformidad. "El 'ser en el mundo' está, en cuanto 'cuidarse de', *embargado* por el mundo del que se cura."[62] En este sentido, como ya se dijo, el Dasein no puede disponer del *ser en*, sino que más bien éste regula todas las modalidades en las que puede resolverse la existencia.

Desde esta perspectiva, Heidegger caracteriza el primer contacto del hombre con lo que le rodea como *cuidado*. El hombre se encuentra con las cosas tomándose cuidado *(Besorgen)* en el trato *(Umgang)* con ellas. Esto es, adscribiéndolas en el uso. Este modelo exige una nueva determinación de la *cosa*, esquema desde el que se entiende el ente según la forma del conocimiento. Como es sabido, la noción correspondiente al *cuidado* como forma primaria de relación con el ente es la noción del útil. Las cosas no

son ante todo algo sustancial sino, como indican los griegos cuando las denominan *prágmata*, aquello que sale al paso al hombre.

> Cuando se trata de abrir y explanar el ser, el ente es siempre lo previo y concomitante al tema; el tema propiamente tal es el ser. Dentro del círculo del análisis actual, se pone como ente pretemático aquello que se muestra en el "cuidarse de" en el mundo circundante. Este ente no es objeto de un conocimiento teorético dentro del "mundo"; es lo usado, lo producido, etcétera.[63]

La referencia al mundo circundante equivale al *trato* con el ente antes descrito.

Ahora bien, el análisis fenomenológico busca determinar el ser del ente del que se ocupa. Es preciso determinar la estructura del útil. De modo semejante a la existencia, el útil consiste en *no consistir*. El útil sólo es inteligible dentro de un sistema de relaciones en el que se inscribe y al que remite. De ahí que sea imposible considerarlo de manera aislada. Esto se debe a que el útil está siempre subordinado a otro, es *para*. El carácter de medio es precisamente su forma de ser. "Un útil no 'es', rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil le es inherente siempre una totalidad de útiles, en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente 'algo para'."[64] El ser del útil no se distingue de su función, de aquello para lo que es, por lo que Heidegger determina el modo de ser del útil como lo *a la mano (Zuhandenheit*).[65]

El útil, entonces, se adscribe vitalmente en el hacer. Para entender el alcance de esta caracterización es preciso tener en la mente la estructura de la *cosa*, a la que abiertamente se contrapone. El útil sólo es útil en el uso, de manera que no se puede acceder a él desde la teoría; para entenderlo no basta *quedarse mirándolo*, es necesario valerse de él. Este modo de entender-usando implica cierto saber en el que la existencia se involucra íntegramente. El hecho de que esta comprensión no sea estrictamente intelectual no implica que sea irracional. No sólo eso, así como el uso supone un cierto conocimiento, la teoría supone cierto cuidado o uso. Además de reconocer el peculiar *modo de ver* inherente a la práctica, hay que advertir que la teoría es una conducta o modo de proyectarse cuya praxis, señala Heidegger, es el método.

> La conducta "práctica" no es "ateorética" en el sentido de la falta de vista, y aquello de lo que se diferencia de la conducta teorética no reside en que aquí se contempla y allí se *opera*, ni en que el operar, para no permanecer ciego, aplica el conocimiento teorético, sino que el contemplar es tan originariamente un "cuidarse de" como por su parte el operar tiene *su* vista. La conducta teorética es un simple "dirigir la vista" que no "ve en torno". Pero el "dirigir la vista" no por no "ver en torno" carece de toda regla: su canon se lo forma en el *método*.[66]

El cuidado tiene más alcance que la teoría porque *ve alrededor* o en torno; es un saber contextual en el que el Dasein abarca un espacio más amplio que el que abarca el conocimiento científico.

No ha de pensarse que además de útiles, entendidos como los artefactos que el hombre hace, existan cosas naturales o una naturaleza a la que no corresponda la estructura de lo *a la mano*. También nos valemos de los materiales con los que los útiles se hacen, materias primas como el cuero o de los animales de los que éste proviene. Por

tanto, forman parte de las relaciones que establece el cuidado. La naturaleza en su conjunto tampoco es algo dado con lo que el hombre sólo tenga que ver teoréticamente. Como el resto de los entes intramundanos, está determinada por su carácter instrumental. El río, ejemplifica Heidegger, es fuerza hidraúlica; la montaña, cantera.[67] La contemplación desinteresada no se da tampoco en el caso de la naturaleza.

Los entes, tanto los que el hombre fabrica como los denominados naturales, se explican desde la estructura de lo *a la mano*. Esta caracterización es válida para entes tan simples como un martillo, para los instrumentos más sofisticados y para la misma naturaleza. El peculiar *en sí* del útil consiste en no ser en sí; el útil remite esencialmente a otro, su modo de ser es intrínsecamente referencial. Por eso, en estricto sentido, un instrumento aislado no *es*. Una vez determinada la forma general de los entes intramundanos es preciso tratar de modo más amplio el tercer elemento de la estructura *ser en el mundo*. A partir de la estructura del instrumento se accede a la idea heideggeriana de mundo.

5. LA NOCIÓN DE MUNDO

Para comprender el sentido que tiene el mundo en la analítica existencial es necesario que no se represente como una cosa o el conjunto de las cosas. Tampoco puede identificarse con lo *a la mano* en su conjunto. El mundo, repite insistentemente Heidegger, no es un ente. Por tanto, no puede ser objeto de una consideración objetiva. Los intentos de asirlo o determinarlo directamente fracasan. En este caso, como en el de la existencia, sólo es posible, por así decirlo, el mirar o el vislumbrar repentino: es preciso hacer que la mundanidad *destelle* en el *cuidarse de* donde, de ordinario, pasa inadvertida.[68]

Para evitar los equívocos antes señalados, Heidegger establece distintos sentidos en los que puede usarse el término *mundo*. Una vez distinguidos, indica el que corresponde a su análisis. En primer lugar, el mundo se entiende como la suma de lo que hay; éste es el sentido óntico del término. El sentido ontológico relativo al anterior concepto de mundo refiere al *ser* de los entes que conforman un todo; desde esta perspectiva se clasifica a los entes en regiones; por ejemplo, el mundo de lo matemático. La noción heideggeriana de mundo se deslinda de las citadas acepciones.

El tercer sentido del mundo es más próximo al esquema que Heidegger postula, pero no coincide exactamente con el tercer elemento de la fórmula *ser en el mundo*. Es el mundo en su significado *preontológico*, es decir, el mundo en el que vive el Dasein, al que está habituado, lo que le es familiar. Es decir, el mundo tal y como se concibe antes de toda tematización. Por último, mundo designa el concepto *ontológico-existenciario* de la *mundanidad*, objeto del análisis.[69] La mundanidad así entendida abarca los sentidos anteriores y los hace posibles. Es el orden correspondiente a la estructura de la proyección.

La *mundanidad* tiene carácter de totalidad referencial en la que se inscribe el cuidado —modo de ser del Dasein—. En este sentido, es la condición de posibilidad de lo útil sin ser, a su vez, un instrumento. El hombre no puede disponer del mundo como dispone de

los entes intramundanos, entre los que está, no hay que olvidarlo, la naturaleza. El mundo viene a ser, entonces, el conjunto de relaciones con las que el Dasein cuenta de antemano; es aquello de lo que de ninguna manera puede deshacerse: "Éste es, pues, algo 'en que' el Dasein en cuanto *ente, era* en cada caso, algo a lo que el Dasein en ningún *ir* expreso, puede hacer sino *volver*. 'Ser en el mundo' quiere decir [...]: el absorberse, no temáticamente, sino 'viendo en torno', en las 'referencias' constitutivas del 'ser a la mano' del todo de útiles".[70]

Importa destacar la no sustancialidad del mundo como entramado de relaciones. Es el soporte del cuidado; sin embargo, no soporta como fundamento subyacente. Es un eje referencial supuesto que permite acceder a los entes en tanto que útiles. La descripción del mundo desde la estructura del instrumento conduce el análisis heideggeriano al terreno del significado. En última instancia, el mundo tiene el carácter de referencia de referencias. Esto es, hace posible el referir en el que consiste lo *a la mano*.[71] Desde esta perspectiva, la mundanidad del mundo se entiende como conformidad y significatividad. Este punto tiene especial relevancia en lo que respecta al lenguaje.

En la descripción heideggeriana del mundo a partir del útil se insiste en el carácter relacional del *ser* del instrumento.[72] Un útil no es al margen del engranaje en el que se inscribe y al que, a su vez, constituye. En un segundo momento, el análisis del mundo se centra en este entramado de útiles considerado *formalmente*. Es decir, haciendo abstracción del útil o útiles del caso, Heidegger se detiene en la relación en tanto que relación. Esto es, determina la índole del *sistema* que se deriva de la interpretación del mundo como conjunto de relaciones. En este contexto aparece la noción de mundo como *conformidad*. De esta manera, se perfila la *mundanidad* del mundo, esto es, aquello que posibilita el mundo en su sentido usual.

En este momento del análisis, el mundo se caracteriza como aquello que hace posible el acceso a lo *a la mano*. El encuentro con el útil al que se refiere Heidegger no implica toparse con las cosas *dentro* del mundo, como en una caja. Es una forma de justificar el *en* de la fórmula *ser en el mundo*. Lo *a la mano* es *a la mano* no porque efectivamente pueda asirse, sino que puede asirse porque es *a la mano*. La función del mundo, por tanto, no es la de un espacio físico donde las cosas se encuentren. Es, más bien, la trama formal que permite captar la posición de lo *a la mano* respecto al conjunto. Si se tiene en cuenta que el *ser* del útil es referencial, se advierte que descubrir su *lugar* equivale a descubrirlo en cuanto tal.

Heidegger llama *conformidad* al carácter referencial como determinación ontológica. "El ser de lo 'a la mano' tiene la estructura de la referencia —quiere decir: tiene en sí mismo el carácter de 'ser referido'—. El ente es descubierto en cuanto que, como este ente que él es, es referido a algo. Uno 'se conforma con' él 'en' algo. El carácter de ser de lo 'a la mano' es la 'conformidad'."[73] El conformarse al que la conformidad se refiere, vale la pena insistir en ello, tiene carácter formal. En este sentido, no se restringe a un tipo de entes: es el modo en el que, en general, lo *a la mano* se descubre. La conformidad aparece, entonces, como un esquema alternativo al de la *adecuación*.

La conformidad es el modo inmediato de comparecencia del ente. El sentido activo

que Heidegger le atribuye se pone de manifiesto en el *en* de la conformidad. El *en*, en el que el Dasein se *conforma con* algo, es el uso en el que, a su vez, en cada caso, se resuelve el *curarse de*. La conformidad con el martillo se da *en* el martillar, la conformidad con el vaso se da *en* el beber; el *para qué* decide, entonces, el *en* de la conformidad. Es importante señalar que la conformidad que se da en el *curarse de* —que no se reduce al mero usar— no es posterior al ser mismo de lo a la mano. La conformidad implica simultaneidad ontológica. Por ello, Heidegger afirma que es imposible retroceder a la conformidad. Esta relación designa la situación en la que de antemano somos con respecto al mundo, sin la cual no puede hablarse de existencia.

> El "en cada caso ya haberse conformado" que da la libertad sobre el fondo de una conformidad es un *pretérito apriorístico* que caracteriza la forma misma del ser del Dasein [...] Es desde el "en qué" del "conformarse" desde donde se da la libertad al "con qué" de la conformidad. Al "cuidarse de" sale entonces al encuentro este "con qué" como este algo "a la mano". En la medida en que se le muestra un ente, es decir, en la medida en que es descubierto en su ser, es en cada caso ya "algo" "a la mano" en el mundo circundante y precisamente no es "ante todo" sólo "materia cósmica" "ante los ojos".[74]

La determinación del *con qué*, del ente del caso, a partir del *en qué*, la función o el uso, muestra que la comprensión se inscribe en un contexto dinámico que involucra la existencia completa. En el uso se descubren los entes. No se trata de un mero toparse con éstos, sino de un efectivo venir a ser que Heidegger denomina liberar o dar libertad. El mostrarse que la conformidad hace posible es de índole ontológica, quiere decir, como se afirma explícitamente en el texto antes citado: *descubrir algo en su ser*.

Ahora bien, este venir a ser que se da en el *curarse de* no debe identificarse con un efectivo producir. El dar libertad al ente o dejarlo ser es, más bien, de orden significativo, y remite a la relación de conformidad del Dasein ya no con un ente dado, sino con el mundo como totalidad al que *a priori* está referido. El Dasein es el ente que cuenta inmediatamente con un horizonte desde el cual se le muestran los entes intramundanos. Para dar cuenta de la referencia por la que todas las referencias se articulan, Heidegger retoma el tema de la comprensión del ser como rasgo distintivo de la existencia. El último *para qué*, la instancia última en la serie de relaciones que configuran el espacio donde se inscribe la acción humana, es el Dasein mismo. Entonces el mundo se caracteriza a partir del *por mor* del Dasein *(worum willen)*. Éste es la última referencia en la trama de las relaciones.

Esta expresión significa que la perspectiva o centro de las referencias es el Dasein. Como cuando se dice de algo que es en vista de o por alguien. Para comprenderlo basta con seguir el orden de referencias que surge de la cadena de los intrumentos: la silla es para la mesa, la mesa para el cuarto, el cuarto para la casa, la casa para el hombre. En todos los casos se llega al Dasein entendido como ser que se hace desde posibilidades. El Dasein proyecta lo que tiene que llegar a ser, y, a partir de esto, ve los entes y asume el pasado. En este sentido, el *poder ser* subyace en todo comportamiento. Esto no implica una subjetivización de la comprensión; es un esquema general y apriorístico al que la existencia no puede sustraerse.

El saber de familiaridad que analiza Heidegger remite a la mundanidad entendida como polo de la comprensión del Dasein. El mundo es familiar al hombre porque constituye la estructura significativa que posibilita la proyección de la existencia; no ha de interpretarse como algo perfectamente delimitado y fijo, sino como una especie de totalidad prefigurada, no explícita, que hace posible la comprensión.

De esta manera, el *comprender*, núcleo de la interpretación heideggeriana de la existencia, tiene el carácter de referencialidad; alude al originario estar referido del Dasein al mundo como conjunto de relaciones. Este referir*se* no es intermitente: es el modo como la existencia se abre paso o se hace haciéndose; es el ser-siendo o ejercerse.

Existir implica, entonces, este previo estar referido que hace posible todas las referencias. Se puede afirmar entonces que, como se expone ampliamente más adelante, en el caso del Dasein, ser es *significar*, en el sentido verbal del término —así como destellar es emitir destellos, significar es dar lugar al significado—. El significar así entendido requiere indeterminación: no se identifica con significación alguna porque es la forma de toda significación. Desde esta perspectiva, el mundo aparece como conjunto con sentido o *significatividad*. Esta especie de carácter reduplicativo del referir —significar es relación de relaciones— hace posible el lenguaje.

> Pero la significatividad misma, con la que el Dasein es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein que comprende pueda, como Dasein que interpreta, abrir lo que se dicen "significaciones", que por su parte fundan el posible ser de la palabra y el lenguaje.[75]

La caracterización del mundo como *significatividad* es la más depurada, formalmente hablando. Este análisis pone de manifiesto que el sentido es inherente a la existencia. Incluso puede afirmarse que comprensión de ser y sentido son equivalentes; este último se dice en relación con el proyecto. Se vislumbra entonces que las estructuras a las que la significatividad hace referencia y de las que el lenguaje depende son previas a las de la gramática y la lógica. El significar pertenece al dominio de la ontología.

6. Los otros o el "ser-con"

Se desarrolla en este capítulo el significado de la fórmula *ser en el mundo*. En una primera aproximación, el *en* aparece como saber de familiaridad o precomprensión. Visto como configuración de relaciones, el *en* conduce a la noción de mundo como conjunto con sentido. Para explicar esto, Heidegger se vale del análisis del útil. Resta ahora exponer el papel que desempeñan los otros Dasein en este esquema. Esto es, para cada Dasein los entes que tienen su misma forma de ser.

El tratamiento de la alteridad no es cualitativamente distinto al del útil. Esto no significa que en la interpretación heideggeriana se instrumentalice totalmente al otro. De la misma manera en que el Dasein no puede decidir acerca de encontrarse o no con los útiles en el *cuidarse de*, tampoco puede decidir respecto al ser o no con otros dentro del mundo.[76] Por el mero hecho de ser, el Dasein *es con* otros que le salen al paso de forma semejante a como se encuentra con los útiles, a saber, dentro de un entramado

relacional.

Los otros se descubren, en un primer momento, concomitantemente con los útiles. Son los destinatarios de lo que se produce. En este sentido, son también una referencia que orienta el *cuidarse de*. Los otros se benefician de lo que se hace y, por esto, es necesario ajustarse a ellos. Por ejemplo, cuando se habla de un traje a la medida, el otro es la pauta o punto de referencia. Lo mismo sucede en el resto de los casos: el regalo es para…, la casa es de… y así en general.

Hay que subrayar que el otro no destaca respecto al conjunto de relaciones en el que se inserta. De hecho, la mayoría de las veces pasa inadvertido, al igual que los útiles; está como integrado al contexto. Por esto, tampoco se accede a los otros, en primer lugar, de modo objetivo, como si fueran todos los que no soy yo. Por el contrario, son precisamente de los que no me distingo. El *ser con (Mit-Dasein)* es un existencial. Esto es, un carácter del ser del Dasein y no algo añadido a la existencia. "Los 'otros' no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los que regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno."[77]

De lo anterior se deriva que el mundo del Dasein es un mundo compartido *(Mit-Welt)*. Así como el *en* del *ser en el mundo* no significa dentro, compartir el mundo no significa estar en el mismo lugar, sino pertenecer al orden referencial que se abre con la existencia. Ahora bien, aun cuando el Dasein es de antemano *con* los otros como con los útiles, el *cuidarse de* no tiene la misma forma para ambos. En el caso de los otros, el cuidado toma la forma de *solicitud*. Del útil se cura, por los otros ve o *procura*.[78] Con esta distinción Heidegger pone de manifiesto que la relación con los demás no es un simple valerse de ellos o usarlos; sin embargo, el *procurar por* puede ser más o menos auténtico. En última instancia, el verdadero *procurar por* se resuelve en ayudar al otro a que se haga cargo de sí como de su principal quehacer,[79] no en sustituirlo.

En lo que respecta a la estructura *ser en el mundo*, es importante destacar que también el acceso al otro se da desde el mundo como horizonte significativo. Se dijo que la última referencia o para qué, aquello con lo que, por así decirlo, la conformidad se estrella, es el existenciario *por mor de*. Esto es, la apuesta que la existencia hace de sí al proyectarse desde posibilidades. Pues bien, en esta proyección también se juega el *ser con otros (Mit-sein)*.

Los otros están ligados a la comprensión que el Dasein tiene de sí y de lo que le rodea constitutivamente, es decir, independientemente de la forma en la que fácticamente se resuelva el *ser con*:

> …en la comprensión del ser que es inherente al Dasein está implícita la comprensión de otros, por ser el ser del Dasein "ser con". Como el comprender en general, este comprender no es un conocimiento que surge en un proceso del conocer, sino una forma de ser original de la existencia que hace posible todo conocimiento y noción. El conocerse se funda en el "ser con" originalmente comprensor.[80]

La comprensión, también en el caso de los otros, no es posterior al existir: el sentido refiere siempre a la dirección que el proyectarse imprime.

De la misma manera que el análisis del útil muestra que lo en sí de los instrumentos es precisamente no ser en sí; el análisis de yo, pone de manifiesto que tampoco el Dasein es un en sí sustancial, su ser consiste en significar o referir. De esta constitución ontológica se sigue que, en sentido estricto, para el Dasein es imposible aislarse o dejar de ser con los otros. De hecho, concluye Heidegger, ordinariamente la existencia se pierde en el ser con otros.

Esto significa que el Dasein está como mimetizado con la función que ocupa; de modo inmediato interpreta instrumentalmente su propio ser y el de los demás. Esta tendencia es inherente al ser mismo del Dasein y da como resultado el fenómeno del *uno (Man)*. Como se explica más adelante, el fenómeno del lenguaje, entendido como estado de expresada del habla, guarda una estrecha relación con el *ser con* y también con el diluirse del Dasein en el uno. La condición comunicativa del hombre, desde la que se explica el lenguaje como expresión, remite a la referencia constitutiva a los demás que determina al Dasein.

En el análisis del *ser en el mundo*, al que dedicamos este capítulo, desarrollamos las ideas que remiten directamente al lenguaje. Una vez expuestas, hay que concluir que en la noción de Dasein está ya implícita la problemática del logos, la *espacialidad* que Heidegger le atribuye es de orden trascendental, significa apertura, horizonte desde el cual los entes comparecen. Ahora bien, la primera iluminación o desocultación de los entes no puede explicarse exclusivamente desde el conocimiento, se debe a un saber práctico-vital, existencial, que se describe como *ver en torno (umsichtig)*. El carácter global de este primer contacto con el ente nos introduce de lleno en el terreno del significado. Los entes están relacionados entre sí, con una conformidad de índole significativa. Además, los entes se descubren *en vista de* o *por mor de* del Dasein, que justifica la serie de útiles. Todo esto es ya *habla* en sentido amplio, un *logos* en el que los límites de la lógica, a los que nos referimos en capítulos anteriores, se superan. Por último, el carácter del *ser con (Mit)* remite al problema de la comunicación. Queda así descrito el planteamiento en el que se inscribe la cuestión del lenguaje en *Ser y tiempo*.

[1] *Kant o el problema de la metafísica*, p. 19, en *Gesamtausgabe*, vol. 3.

[2] *Cfr. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 25, en *Gesamtausgabe*, vol. 21.

[3] *Cfr*. ST, pp. 178-179.

[4] *"Das ausgesprochene ist das im Sprechen offenbar gewordene" (Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 40, en *Gesamtausgabe*, vol. 29).

[5] *"Logos sagt Wahrheit" (Die Grundbegriffe*…, p. 42).

[6] *Cfr. idem*, p. 41.

[7] "…este conocimiento debe ser tal que mantenga abierto este horizonte en su carácter de horizonte. Pero en este caso, ese 'algo' no podrá ser precisamente el tema inmediato y único de una comprensión. El horizonte debe ser no temático y, no obstante, estar en la mirada. Sólo así puede poner temáticamente en primer plano lo que sale al encuentro como tal dentro del horizonte" *(Kant*…, p. 107).

[8] *Cfr*. ST, p. 14. Ver a través de la pregunta no es otra cosa que hacer transparente la existencia que, como lugar de la comprensión, es aquello a través de lo cual hay que ver.

[9] *Cfr*. L. Polo, "La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser", en *Hegel* y *el posthegelianismo*, Publicaciones Universidad de Piura, Perú, 1985, pp. 289-356.

[10] ST, p. 14. La pregunta es el método de la ontología porque corresponde con la estructura del Dasein. El que interroga sabe algo de lo que interroga, pero este saber no lo exime de preguntar porque no es un saber total. El que interroga cuenta con una dirección que proviene de lo interrogado, y se abre paso hacia lo interrogado precisamente interrogando. Interrogar es explicitar un saber implícito.

[11] "Esta comprensión del ser, 'de término medio' y vaga, es un factum" (ST, p. 15). *"Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum"* (SZ, p. 7). *Cfr. Kant*…, pp. 188-189.

[12] "Sin duda el Dasein es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano —nosotros *somos* en cada caso él—. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano" (ST, p. 25). La dialéctica proximidad-lejanía es una constante en Heidegger. Lo más próximo, paradójicamente, es lo que exige una trayectoria más larga.

[13] ST, p. 15.

[14] *Cfr*. ST, pp. 15-16.

[15] "En la pregunta por lo que es el ente como tal, se pregunta por aquello que, en general, determina al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente, y a la pregunta que interroga por él, la pregunta que interroga por el ser. Ésta investiga aquello que determina al ente como tal" *(Kant*…, pp. 185-186).

[16] ST, p. 17.

[17] *Cfr*. ST, p. 17.

[18] ST, p. 18.

[19] ST, p. 24.

[20] Heidegger tiene que conciliar dos instancias: la no generalidad de la existencia y la necesidad del esquema que propone para interpretarla. De esta manera, se quiere evitar tanto el psicologismo como el idealismo. La necesidad de las leyes lógicas, al margen de procesos psicológicos, que la fenomenología defiende, en lo que a la existencia se refiere, toma la forma de necesidad de la no-necesidad. "Más originaria que el hombre es la finitud del Dasein en él" *(Kant*…, p. 190). De cualquier manera, sigue en pie la pretensión de determinar el *a priori* estructural que hace posible, al margen de las determinaciones particulares, el hecho del sentido.

[21] *Cfr*. ST, p. 21.

[22] ST, p. 22.

[23] Por *existenzialität* se entiende: “constitución del ser del ente que existe” *(idem)*.

[24] ST, p. 23.

[25] “Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente. Este ente lo designamos con el término Dasein. La investigación científica no es la única ni la ‘más inmediata’ forma posible de ser de este ente” (ST, p. 21).

[26] ST, p. 23.

[27] Como el Dasein, la pregunta es histórica. La historicidad inherente a ambos explica que su realización sea un gestarse. Por su condición ontológica, el hombre se inscribe en un proceso que supera su individualidad, su historia es paralela a la del ser. “La metafísica no es sólo que el hombre crea en sistemas y doctrinas; por el contrario, la comprensión del ser, su proyección y su abandono se gestan en el Dasein como tal” *(Kant…*, p. 201).

[28] ST, p. 27.

[29] “…la destrucción se ve colocada ante el problema de la exégesis de la base de la ontología antigua a la luz de los problemas de la temporalidad. Entonces se hace patente que la interpretación antigua del ser de los entes se orienta por el ‘mundo’ o la ‘naturaleza’ en el sentido más amplio, y que en efecto saca del ‘tiempo’ la comprensión del ser […] El ente se concibe, en cuanto a su ser, como ‘presencia’, es decir, se le comprende como un determinado modo del tiempo, el ‘presente’ ” (ST, p. 36).

[30] *Cfr*. ST, p. 25. La existencia se distingue del resto de los entes porque no es algo dado sino que puede ser: su realidad es su posibilidad. Heidegger denomina tiempo a la intrínseca movilidad del Dasein.

[31] ST, p. 46.

[32] “Como significación de la expresión *‘fenómeno’* hay por ende que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente” (ST, p. 39).

[33] ST, p. 40.

[34] ST, p. 43.

[35] ST, p. 45.

[36] *Cfr*. ST, p. 46.

[37] El carácter indeterminado del ser es afín a la indeterminación característica de la existencia. La relación de Dasein y ser se debe a que ambas nociones implican una noidentificación que posibilita el darse de lo determinado.

[38] ST, p. 48.

[39] ST, p. 49. La existencia es el punto de partida de la investigación como hecho incuestionable y, a la vez, aquello hacia lo que se retrocede o lo que es buscado en el análisis.

[40] ST, p. 65.

[41] *Cfr*. ST, p. 53.

[42] ST, p. 54.

[43] ST, p. 55.

[44] “La analítica existenciaria de la cotidianidad no describirá cómo nos servimos de cuchillo y tenedor. Debe mostrar qué y cómo todo andar en torno al ente —para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base la trascendencia del Dasein, el ‘ser en el mundo’ ” *(Kant…*, p. 195).

[45] ST, p. 56.

[46] “Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de caracteres de ser. Los entes respectivos requieren que se les pregunte primariamente en cada caso de distinto modo: un ente es un ‘quién’

(existencia) o un 'qué' ('ser ante los ojos en el sentido más lato')" (ST, p. 57).

[47] ST, p. 65.

[48] ST, p. 77.

[49] *Cfr.* ST, p. 68.

[50] ST, p. 70.

[51] La implicación de la existencia en la comprensión no significa que ésta sea subjetiva. Por el contrario, se da según la estructura *ser en el mundo* necesariamente, sin intervención del individuo. Tiene carácter *a priori*, con función análoga a la generalidad que Husserl atribuye a las leyes lógicas del pensar. Mediante el análisis de las estructuras de la vida en su cotidianidad, se intenta explicar la generalidad de lo particular.

[52] ST, p. 67.

[53] *Cfr. Kant…*, p. 195.

[54] ST, p. 68.

[55] El tocar del que se habla no es, evidentemente, un mero tocar físico; indica la posibilidad —exclusiva del hombre— de reconocer o saber, de percibir, la presencia de lo otro como algo con lo que se tiene relación o unión, como algo que le afecta. Se trata, dicho en términos kantianos, de la posibilidad de la experiencia.

[56] El espacio del Dasein no es homogéneo, tampoco el tiempo. Heidegger afirma que aquello con lo que se opera de modo inadvertido, el supuesto de la analítica, tiene que volverse fenómeno. Se refiere al espacio y el tiempo como constitutivos de la existencia. Al parecer Kant se dio cuenta de esto, pero no tuvo el valor de desarrollarlo: "…lo que en las apariencias, en el fenómeno vulgarmente entendido, se muestra siempre, ya previa, ya concomitantemente, aunque no explícitamente, cabe hacer que se muestre explícitamente, y esto que se muestra en sí mismo (las 'formas de la intuición') son los fenómenos de la fenomenología" (ST, p. 42). Con todo, en *Ser y tiempo* el espacio se subordina al tiempo, al que compete la función ontológica fundamental.

[57] ST, p. 69.

[58] *Cfr.* ST, p. 149.

[59] "Por ser inherente al Dasein el 'ser en el mundo', es su ser relativamente al mundo en esencia 'curarse de' " (ST, p. 70).

[60] ST, p. 71.

[61] *Cfr.* ST, pp. 74-75.

[62] ST, p. 74.

[63] ST, p. 80.

[64] ST, p. 81.

[65] "El 'ser a la mano' es la determinación ontológica categorial de unos entes tal como son 'en sí' " (ST, p. 85).

[66] ST, p. 83.

[67] *Cfr.* ST, p. 84.

[68] *Cfr.* ST, pp. 86-87.

[69] *Cfr.* ST, pp. 77-78.

[70] ST, p. 90.

[71] "La referencia no es la determinación óntica de algo 'a la mano', si es que constituye el 'ser a la mano' mismo. ¿En qué sentido es la referencia el 'supuesto' ontológico de lo a la mano, y hasta qué punto es, en cuanto tal fundamento ontológico, al par una estructura constituyente de la mundanidad en general?" (ST, p. 97).

[72] "La 'constitución de útil' que tiene lo 'a la mano' era, se mostró, una *'constitución de referencia' "* (ST, p.

97). Las cursivas son nuestras.

[73] ST, p. 98.

[74] ST, p. 99.

[75] ST, p. 103.

[76] “La dilucidación del ‘ser en el mundo’ mostró que no ‘es’ inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros” (ST, p. 132).

[77] ST, p. 135.

[78] *Cfr*. ST, p. 137.

[79] “Este ‘procurar por’, que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a ‘ver a través’ de su ‘cura’ y quedar en *libertad para* ella” (ST, p. 138).

[80] ST, p. 140.

V. APERTURA ORIGINARIA Y MODOS DE APERTURA DEL DASEIN

1. Presentación

La meta de este trabajo es dar cuenta de la interpretación heideggeriana del lenguaje en la etapa de *Ser y tiempo*. Puesto que el tema no se desarrolla aisladamente, es necesario reconstruir la problemática en la que aparece. En el capítulo anterior se explica que Heidegger propone elaborar una ontología fundamental como paso previo a la ontología general. La ontología fundamental consiste en el análisis de la existencia humana en tanto que lugar del sentido o comprensión del ser. Con esta tarea se pretende abrir el camino hacia la cuestión del ser —ya no circunscrita al modo de ser del hombre—.

¿Qué legitima que se haga del hombre el conducto hacia el ser? ¿Cómo puede conducir el análisis de un ente particular al dominio de la ontología? Es legítimo partir de la existencia para abordar, después, el tema del ser en general, porque el hombre es el único ente que, valga la expresión, está en relación con todos los entes.[1] Es claro que no se trata de una relación exhaustiva; como si tuviera que ver con el ente uno a uno. Se alude más bien con esta expresión a la *comprensibilidad* como carácter constitutivo de la existencia. Hay que tener presente que el objeto de la analítica existenciaria es, precisamente, esta nota distintiva.

El hombre, visto desde esta perspectiva, se denomina Dasein. El análisis del Dasein, entonces, no constituye una antropología en estricto sentido. Es, más bien, una teoría general de la comprensión —dicho con terminología ajena a la heideggeriana—. Existir y comprender, en el caso del hombre, se dan simultáneamente. De aquí que la analítica o crítica de la comprensión no pertenezca al terreno de la lógica o de la teoría del conocimiento, sino al de la ontología. Analizar la comprensión, en este planteamiento, significa explicitar la estructura constitutiva de la existencia.

La fórmula con la que Heidegger describe al Dasein —*ser en el mundo*— responde a la inmediata referencia de la existencia al ser de la que venimos hablando. No hay necesidad de enlazar mundo y Dasein mediante un tercer elemento, porque existir significa ser, *a priori*, ligado al mundo. El mundo se interpreta, entonces, como el conjunto referencial desde el que la existencia se proyecta: no es algo en lo que se pueda estar, como está la mesa en el cuarto o el árbol en el jardín. ¿Qué significa entonces el *ser en?*

Responder a esta pregunta constituye el núcleo del análisis existenciario, pues en este *en* se resuelve el ser de la existencia. En una primera aproximación, Heidegger describe el *ser en* como saber de familiaridad, como se expone en el capítulo anterior. Este saber tiene su explicación última en la *conformidad* que, por el constitutivo *poder ser* del Dasein, se establece entre existencia y mundo. La referencia en la que convergen todas

las referencias es el *por mor de*: la existencia misma como posibilidad que suscita posibilidades desde las que, a su vez, se realiza. Por ello, se afirmó que, para el Dasein, ser es *significar*.[2]

En este capítulo se trata específicamente del *ser en* como *apertura*. Es ésta la determinación más característica del *en* que articula el *ser en el mundo. Ser en* quiere decir, en última instancia, estar de antemano fuera: originario estar referido a lo otro —en contraste con la interpretación del hombre como inmanencia, para la que lo interior se opone a lo exterior—. El hombre, afirma Heidegger, no es un ser que se caracterice por tener interioridad o dentro; más bien, es originalmente fuera, *es* su abrir lo otro, apertura que abre.

> Dentro del primer esbozo del "ser en" hubo de deslindarse el Dasein de un modo de ser en el espacio que llamamos la interioridad […] Al rechazar semejante interioridad del Dasein a un recipiente no pretendía, sin embargo, excluir fundamentalmente toda espacialidad del Dasein, sino sólo despejar el camino para llegar a ver la espacialidad constitutiva del Dasein.[3]

La *espacialidad constitutiva* a la que Heidegger se refiere en este texto remite a la apertura *(Erschlossenheit)* como determinación esencial de la existencia. Tiene que ver con el espacio pero no es el espacio: la espacialidad del Dasein, en el sentido de localización o lugar, se deriva de esta espacialidad constitutiva. Espacio en sentido fuerte es esa especie de ámbito trascendental *en* el que la existencia, como comprensión de ser, se inscribe.

El análisis de la espacialidad del Dasein —único ente en el que el *aquí* y el *allá* son válidos— es un modo plástico de aproximarse al carácter de abierto que constituye al Dasein. Con la mira de explicitar el significado del *ser en* como apertura originaria, en este capítulo se introduce el tema de los modos de apertura desde la noción heideggeriana de espacio. Después tratamos de los modos de apertura del Dasein; como el habla *(Rede)* es uno de ellos, es necesario situarla en relación con los otros dos —encontrarse y comprender—. Hay una relación más directa entre lenguaje y el comprender que entre el encontrarse y lenguaje; por esto, en lo que sigue, se examina más detenidamente el tema del comprender.

2. El espacio y la apertura

Espacio, espacialidad y apertura son nociones estrechamente relacionadas. El espacio es posible porque el Dasein, en tanto que *ser en el mundo*, es ya él mismo espacial *(räumlich);* a su vez, la espacialidad *(Räumlichkeit)* que le es inherente se explica a partir de su carácter de apertura.

Heidegger desarrolla estas cuestiones de modo ascendente. En primer lugar determina la relación entre la espacialidad del Dasein y la del resto de los entes. Más adelante se centra en la espacialidad específica del Dasein, y, por último, en el *espaciar* como un existencial del Dasein. En nuestra exposición seguimos también este orden. No hay que perder de vista que estos análisis tienen por objeto acceder a la *apertura* como núcleo del

existir. Es necesario mostrar las consecuencias, en la noción heideggeriana del lenguaje, de que la apertura sea el lugar del sentido.

Heidegger también aborda desde la óptica del instrumento el modo como los entes son en el espacio y el espacio mismo. Como se explicó, la determinación ontológica de los entes —el *en sí* de las cosas— consiste en su ser *a la mano*. La interpretación heideggeriana del espacio —más cualitativa que cuantitativa— se opone abiertamente a la cartesiana; no lo concibe como algo dado en donde el hombre y las cosas se coloquen, a la manera como se localizan las cosas en los planos.

En tanto que el carácter propio del instrumento es ser *a la mano* o estar disponible, la categoría espacial que le compete es la *cercanía*. Esta cercanía no es medible, ni siquiera significa literalmente estar junto; se refiere más bien a que el útil, si lo es, está en su sitio. El sitio no es algo prefijado reflexivamente o determinado mediante un análisis; por el contrario, es descubierto en el *ver en torno* inherente a la actividad práctica. Este *mirar en derredor* —darse cuenta o comprender la posición que se ocupa respecto a lo que nos rodea— inmediatamente conlleva el *curarse de* y establece la *dirección* en la que el útil se encuentra.

De aquí que el lugar del útil no sea un punto abstracto, sino el *hueco* que en el uso el Dasein le procura: está donde es pertinente que esté, donde debe estar, al alcance. De manera que puede utilizarse siempre que sea preciso. "El útil tiene su 'sitio', o bien 'está por ahí', lo que es fundamentalmente distinto de un puro estar cualquiera en el espacio."[4] Ahora bien, como ya se expuso, la noción de un solo útil es impensable; cuando se habla del sitio de un útil se dan por supuestos los sitios correspondientes al conjunto de útiles del caso. Heidegger denomina *paraje* al *donde* que señala la totalidad de los sitios para un plexo de útiles.

El *paraje* es el criterio de orientación, lo que determina la dirección y la distancia —categorías que rigen la peculiar espacialidad del útil—. El paraje constituye el alrededor, lo circundante, en el que los útiles tienen sus sitios. De esta manera, el *paraje* viene a ser condición de posibilidad de los sitios. Los útiles no se dan como suspendidos en el espacio, sino dentro de un todo relacional. El *paraje* no ha de identificarse con un lugar dado, es la determinación formal de la espacialidad propia del plexo de útiles: donde de antemano se encuentran; por esto, ordinariamente no se repara en él.[5]

Sin embargo, en la anterior descripción la espacialidad misma aún no comparece. El lugar descubierto por el Dasein en el *ver en torno* —echar un vistazo— todavía está ligado a los entes. Pero el espacio no es algo posterior al Dasein —donde viene a parar, como aterriza el avión en una pista—. Éste puede encontrar los entes en un espacio porque, por su condición de *ser en el mundo*, es ya él mismo espacial *(raümlich)*. La espacialidad así considerada no es abstracta; se configura por el ejercerse mismo de la existencia en la vida cotidiana.

> "Jamás empieza por estar dado un plexo tridimensional de lugares posibles, que se llenaría luego de cosas "ante los ojos". Esta dimensión del espacio es embozada aún en la espacialidad de lo "a la mano". El "arriba" es "en el tejado"; el "abajo", en el suelo; el "detrás", el "a la puerta": todos los "dondes" son descubiertos e interpretados por el "ver en torno" a través de las vías y caminos del cotidiano "andar en torno", no señalados

ni fijados midiendo "teoréticamente" el espacio.[6]

La configuración del espacio en el diario *ir y venir* es posible, como se expone en lo que sigue, por la esencial espacialidad del Dasein.[7]

Si la espacialidad inherente al útil no se identifica con una coordenada geométrica, mucho menos podrá determinarse con este modelo la espacialidad del Dasein. Heidegger muestra en su análisis que ésta es un carácter de la existencia misma —no algo *exterior* a ella—. Por ello, no es de extrañar que al final del apartado en donde se trata de la espacialidad del *ser en el mundo* se haga referencia al criterio kantiano según el cual el principio de orientación es *subjetivo*.[8]

Sin embargo, la connotación subjetiva que conlleva interpretar el espacio como carácter del Dasein, a partir del *ser en*, no implica un subjetivismo. Heidegger explica que la *relatividad* del espacio es el modo como siempre y en todos los casos; esto es, en general, se configura la espacialidad. Según esto, la no homogeneidad del espacio viene a ser el esquema *a priori* de su configuración. Esto es patente en las categorías con las que se explica este carácter originariamente *espaciador* del Dasein, a saber, *des-alejamiento* y *dirección*.

El *des-alejar* es la forma que el espaciar adquiere en el Dasein; en función de este existenciario se determinan la *cercanía* y la *distancia* de los útiles. El carácter *relativo* de este par de conceptos se pone de manifiesto en que, para el Dasein, lo cercano y lo distante no son el resultado de una medida. Lo más próximo puede estar lejos, y lo más retirado, cerca. El Dasein es esencialmente *des-alejador;* tiene la tendencia a suprimir las distancias.[9] El acercar una cosa, en el sentido de quitar de en medio positivamente la distancia es sólo un modo de *des-alejar* —la forma de todo disponer—. El acercamiento no se lleva a cabo mediante la yuxtaposición, juntando cosas o juntándose a ellas, sino *des-alejando*. Esto es, inscribiendo algo en el ámbito de las propias posibilidades, incorporándolo existencialmente o haciéndolo *disponible*. Así como cercanía y distancia son categorías de los entes distintos al Dasein, la propiedad de *des-alejar* es un existenciario.

Entonces *des-alejar* no es medir, sino una especie de estimación o cálculo aproximado mediante el que el Dasein regula cotidianamente la espacialidad. Este criterio no es inexacto, responde al parámetro de exactitud propio de la existencia. Tampoco es arbitrario. Heidegger no niega la objetividad de las distancias; muestra que la *distancia* no es lo mismo que la *lejanía*.

Lo anterior se explica con un ejemplo. La distancia que media entre la casa y el lugar de trabajo es siempre la misma; sin embargo, la lejanía no es igual todos los días. El camino es, cada día, diferente, *se hace* más corto o más largo; un camino objetivamente corto puede hacerse largo, y uno largo, corto.

En este "hacérsele a uno" es el mundo del caso por primera vez propiamente "a la mano". Las distancias objetivas de las cosas "ante los ojos" no se identifican con la lejanía y cercanía de lo "a la mano" dentro del mundo. Aquéllas pueden ser sabidas exactamente y sin embargo este saber resultará ciego, no tendrá la función de acercamiento del mundo circundante que descubre éste en el "ver en torno"; todo se reduce a

emplearlo en y para un "ser relativamente al" mundo que le "interesa" a uno, "curándose de" sin medir segmentos.[10]

Al igual que el *des-alejar*, el carácter de *dirección* inherente al Dasein no significa que pueda ser localizado ni localizar a partir de su posición dentro de unas coordenadas dadas. Esto es posterior al carácter de orientación de la existencia que hace posible, por así decirlo, los puntos cardinales. No se trata, por tanto, de un mero sentido de la orientación, sino de un *a priori* infranqueable; el Dasein está de antemano situado, no sólo colocado —como si primero ocupara un espacio y después se relacionara con lo otro —. Heidegger lo explica plásticamente, el Dasein no parte de un *aquí* respecto al cual se determina el *allí* de los entes; es inmediatamente *ahí*, esto es, en relación con lo que lo circunda.[11]

La caracterización heideggeriana de la espacialidad tiene por objeto mostrar la imposibilidad de concebir un yo que primero sea y después llegue al mundo. En tanto que *ser en*, el Dasein es de antemano en el espacio. Mediante el análisis del carácter *des-alejador* del Dasein, es posible establecer con más precisión el significado del *ser en* mismo. Este existenciario facilita la comprensión de la *apertura originaria* en la que el Dasein propiamente consiste.

Se expuso ya la espacialidad propia del instrumento y la de la espacialidad del Dasein en tanto que *ser en el mundo*. Con todo, al parecer de Heidegger, con esto todavía no se accede a una noción acabada de espacio. Para conseguirla, se apela al carácter descubridor del Dasein, respecto al cual es posible determinar la esencia del espacio. Lo visto anteriormente se considera, en este momento del análisis, desde la óptica de la *significatividad*. No se trata ya sólo de los *parajes* de los que se dispone en el diario sumergirse en ocupaciones, sino del modo como éstos se abren o configuran.

Para el Dasein ser y descubrir el mundo se dan simultáneamente. Descubrir el mundo es conformarse, significativamente, con el plexo referencial en el que se inscriben útiles y sitios. Heidegger describe así el espacio que se *habita*, no el que se mide. Por ello, la primera determinación del entorno que se descubre es el *paraje* —no un espacio abstracto—. El espacio es *coabierto* con el mundo, esto es, es un *a priori* existenciario.

El dar libertad a una totalidad de conformidad es con igual originalidad un conformarse, des-alejando en una dirección, en un paraje, es decir, un dar libertad a la pertinencia espacial de lo "a la mano". *En la significatividad, con la que está familiarizado el Dasein en cuanto "ser en" "curándose de", radica el esencial "estado de coabierto" del espacio*.[12]

Sin embargo, esta descripción de la espacialidad recoge solamente, por así decirlo, aquello con lo que de antemano nos encontramos. Retrata su inmediatez, pero, por eso mismo, no llega a mostrar la esencia del espacio. Es necesario ahora poner de manifiesto la espacialidad como carácter del ser del Dasein que hace posible que los entes comparezcan. Es evidente que esta noción de espacio no se identifica con ningún lugar; más bien, se adelanta a todo lugar, es el inadvertido espacio que antecede a todos los lugares.[13]

En contraposición a la objetividad de un espacio homogéneo, Heidegger establece el carácter subjetivo del espacio. Ahora hay que preguntarse, ¿qué alcance tiene la subjetividad en la configuración del espacio que suponen el paraje y la espacialidad en general? La respuesta última a esta pregunta se encuentra en la estructura misma del Dasein. En tanto que *ser en el mundo* da un lugar a los útiles, los *sitúa* en el espacio *(Einräumen). Espaciar* no significa construir un lugar para cada ente, no es que el Dasein coloque las cosas o las ponga.

Antes bien, afirma explícitamente Heidegger: "Si en cuanto 'curarse del mundo', 'viendo en torno', puede el Dasein 'trasladar', 'apartar' y 'colocar', es tan sólo porque a su 'ser en el mundo' es inherente el 'espaciar' comprendido como existenciario".[14] Culmina así la interpretación heideggeriana de la espacialidad. El espacio es un existenciario, es decir, uno de sus elementos constitutivos. El espacio no es posterior al ser del Dasein y la existencia es inconcebible sin espacio. El Dasein genera los espacios, hace lugar o da cabida a los entes. No puede decirse de este espaciar que sea objetivo o subjetivo; es, por así decirlo, bivalente.

Para explicar la forma de *espaciar* del *ser en el mundo*, Heidegger utiliza la expresión *abrir* un espacio. El Dasein abre el espacio. El carácter del abrir en lo que respecta al espacio —y en general— está ligado a la realización de la existencia. Por esto, no es un abstracto proyectar en el que el sujeto que proyecta se mantiene, por así decirlo, al margen. El carácter apriorístico del espacio no consiste, pues, en la configuración de un espacio, por así decirlo, vacío; configurar un espacio o abrirlo significa proporcionar las condiciones en las que los entes, como útiles, comparecen.

La espacialidad supone el mundo que el Dasein trae indefectiblemente a cuestas —no es que el mundo flote en el espacio—; "…la espacialidad sólo se deja descubrir sobre la base del mundo, porque el espacio *contribuye* a constituir el mundo, respondiendo a la esencial espacialidad del Dasein mismo debida a su fundamental estructura del 'ser en el mundo' ".[15] Se resuelve así el problema de la *subjetividad* del espacio. Como el Dasein está originariamente referido al mundo, no depende de su arbitrio el abrir o no el espacio, tampoco el modo de abrirlo —a partir de posibilidades desde las que se proyecta —. La relatividad del espacio es un *a priori;* por esto, como se dijo al principio, se cumple con necesidad.

Ahora bien, aunque la referencia al mundo del Dasein se muestre en el fenómeno del espacio, no se da en este nivel de modo originario. Respecto a la apertura esencial, el espacio de los espacios, por así decirlo, el espacio, en el sentido antes tratado, es sólo derivado. Lo que no obsta para que el análisis del espacio sea una buena introducción al tema de la *apertura*: el *abrir* propio del espaciar es como una modalidad del *abrir* en el que la *apertura* se resuelve, y en el que se funda todo posible *abrir* del Dasein.

El *espaciar* como configuración de ámbitos en los que los entes comparecen sirve para entender el carácter de la apertura. También es una especie de ámbito. Sin embargo, en este espacio trascendental no se da lugar a un determinado plexo de útiles, sino que se hace posible el ser mismo de los entes; esto es, su sentido. Por ello, no se identifica con ningún orden dado, sino que, por así decirlo, abre camino a todo establecimiento de

referencias. El *espaciar* es correlativo al ejercerse de la existencia en el trato con los útiles; el ámbito que la apertura genera va más lejos, tiene que ver con el destino mismo del Dasein como comprensor de ser. Heidegger trata de modo paralelo el tema del espacio y el de la apertura. De hecho, la relación entre el espacio y la problemática ontológica adquiere una importancia creciente en sus investigaciones.

3. La "apertura" como determinación esencial del Dasein

La noción de Dasein designa, a la vez, al hombre como existente y al rasgo del hombre que trasciende toda concreción, la *apertura;* sirve para caracterizar al hombre en tanto que comprensor del ser, pero no se agota en el hombre. Por esto, determinar la relación entre existencia y Dasein es, quizá, una de la tareas más difíciles en la interpretación de Heidegger, precisamente porque es el punto en el que convergen sus presupuestos básicos. Además, esta relación evoluciona en las distintas etapas del pensar sobre el ser —de hecho, el cambio en esta relación es un índice del cambio de etapa—. Tratamos en lo que sigue la cuestión tal como aparece en *Ser y tiempo* y las clases de 1928; estas últimas se desarrollan todavía bajo la óptica de la ontología fundamental pero presentan indicios de perspectivas posteriores.

La relación entre hombre y *apertura*, esto es, entre existencia concreta y Dasein, es también clave en lo que respecta al lenguaje. Si la *apertura* se entiende separadamente de la existencia, el *habla* será también algo de lo que el hombre puede valerse pero que, en estricto sentido, no le pertenece. En cambio, si *apertura* y Dasein —entendido como existencia— se asimilan, el lenguaje, de alguna manera, pertenece al hombre. Cabe adelantar que la distinción entre apertura y hombre se subraya en la medida en que el pensar de Heidegger avanza. El *habla* heideggeriana, en última instancia, es más una propiedad de la *apertura* que del hombre.

El Dasein adquiere distintos sentidos según el contexto en el que se encuentre: oscila entre la existencia ligada a la apertura y la apertura misma. Como señala M. Berciano, el *Da* –carácter espacial del Dasein— no se identifica, ni siquiera en *Ser y tiempo*, con hombre, individuo o humanidad. Es anterior a toda concreción y, sin embargo, sólo puede hablarse de Dasein en el caso de los existentes.[16]

La cuestión depende del sentido que se dé al *ahí (Da)* que caracteriza la *forma* del ente que el hombre es *(Dasein)*. ¿Cuál es el significado de este *ahí*? ¿A qué se refiere Heidegger, exactamente, con la noción de Dasein? Resulta claro que la connotación espacial del término *ahí* no ha de interpretarse a partir de coordenadas geométricas. El *ahí* no es un punto determinado o fijo, sino la descripción de la esencial indeterminación que posibilita al Dasein, por así decirlo, hacerse con un espacio ilimitado.

Paradójicamente, la indeterminada localización en la que el *ahí* consiste es la referencia de todo *aquí* o *allí*.[17] Que el *ser en el mundo* sea su *ahí* quiere decir que es, de antemano, en relación con lo que le rodea. La espacialidad remite, en última instancia, a la mundanidad con la que el Dasein se conforma.[18] Es el ámbito de comparecencia del ente que, a su vez, no comparece.

> El "allí" es la determinación de algo que hace frente dentro del *mundo*. Un "aquí" *(hier)* y un "allí" *(dort)* sólo son posibles en un "ahí" *(Da)*, es decir, si *es* un ente que ha abierto como ser del "ahí" *(Da)* la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter de "estado de no cerrado" *(Unverschlossenheit)*. La expresión "ahí" *(Da)* mienta este esencial "estado de abierto". Gracias a éste, *es* este ente (el *Dasein)*, a una con el *Da-sein* de un mundo para él, él mismo "ahí" *(Da)*.[19]

El texto antes citado es clave. En primer lugar porque presenta la distinción entre el ente Dasein y Da-sein como *apertura* del mundo. El *aquí* y el *allí* sólo son posibles como determinaciones de una espacialidad ya abierta o *ahí (Da)*. Por tanto, la *apertura* —espacialidad originaria— incluye a la existencia y al mundo en tanto que horizonte. Esto es así incluso en *Ser y tiempo*, donde se pone más énfasis en el carácter iluminador del Dasein: su función descubridora, propia de un sujeto arrojado, depende absolutamente del mundo como espacio abierto. Es importante tenerlo presente pues Heidegger en esta obra generalmente usa de modo indistinto el término Dasein, ya sea para designar a la existencia, ya para referirse al mundo como ámbito de manifestación.[20]

Lo anterior permite concluir acerca del significado de la fórmula *ser en el mundo* como estructura básica del Dasein; proporciona también las indicaciones necesarias para entender mejor el sentido de la noción heideggeriana de Dasein o *ser ahí. Ser en, espacialidad* y *ahí* remiten a un mismo fenómeno que ahora se describe como *estado de no cerrado* o, lo que es lo mismo, *estado de abierto* —determinación esencial del *ahí*—. Al caracterizar el ser del ente que existe como *estado de abierto*, Heidegger subraya que la *apertura* a partir de la cual los entes son accesibles no es algo intermitente o una facultad, entre otras, del Dasein: es el estado con el que su ser se convierte. Por tanto, el único modo de superar este *estado*, para el Dasein, es dejar de existir.

La no intermitencia de la *apertura* remite, en última instancia, a un ente en el que *iluminar* y *ser* son lo mismo. Heidegger señala que la doctrina del *lumen naturale* apunta, de alguna manera, a la estructura existencial-ontológica del hombre; sin embargo, no llega a formular radicalmente el problema. El *lumen naturale* no es una facultad o atributo humano, sino aquello en lo que consiste: su ser.

> Es "iluminado" *(erleuchtet)* quiere decir: iluminado en sí mismo en cuanto "ser en el mundo"; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación. Sólo a un ente así existenciariamente iluminado se le vuelve lo "ante los ojos" accesible en la luz, oculto en la oscuridad. El Dasein trae consigo, de suyo, su "ahí"; careciendo de él no sólo no es *de facto*, sino que no es en absoluto el ente de esta esencia. *El Dasein es su "estado de abierto"*.[21]

El hombre es *existenciariamente iluminado;* por así decirlo, *ve* con todo su ser. Por esto, para Heidegger, existir equivale a pre-comprensión.

Como se afirma explícitamente en el texto antes citado, la *apertura* tiene dos polos: la apertura del Dasein como sujeto y la espacialidad abierta del mundo o *Da-sein*. Sin embargo, sólo más adelante Heidegger distingue netamente la apertura considerada en general y el Dasein proyectado en ella. La *apertura* es *ahí* donde coinciden Dasein y

mundo. Este coincidir es de índole ontológica. De tal manera que para el hombre ser significa precisamente ser *ahí*, en el espacio de la coincidencia con el mundo que hace posible el ejercicio mismo del existir —Heidegger denomina a este ámbito *espacialidad originaria (Raümlichkeit)*—. Por tanto, la simultaneidad con el mundo de la que venimos hablando no es nada que advenga a la existencia, sino que existir significa coincidir *a priori* con el mundo, *ser ahí*. Esto tiene importantes consecuencias en lo que se refiere a la noción heideggeriana de Dasein.

La primera de todas es que desde *Ser y tiempo* vale la pena insistir en este punto, el Dasein es más amplio que la existencia. Indica apertura del sujeto *(Dasein)* y del mundo *(Da-sein)*. De esto se sigue que trasciende toda concreción espacial o temporal; no se identifica con la connotación individual del hombre ni con una idea general —es previa al hombre como género y al individuo concreto—. Sin embargo, Heidegger relaciona la *apertura* con el Dasein concreto y con las concretas situaciones históricas, de los que depende como del *lugar* donde se da. Por su carácter indeterminado y sucesivo, procesual, abarca a los individuos y las épocas sin asimilarse a ellos. Intenta formalizar la historicidad misma.[22]

Se entiende entonces que apoye su investigación de la estructura fundamental del Dasein en el análisis de la temporalidad *(Zeitlichkeit)*. Como *poder ser*, el Dasein se proyecta desde un mundo del que no dispone, el futuro incorpora el pasado y, desde este pasado, da lugar a un presente que, a su vez, está determinado por el futuro hacia el que se orienta y contiene el germen del pasado que decide la dirección del proyectarse.[23] Este movimiento, ininterrumpido, unifica en cierta medida la pluralidad del Dasein —como existente— y la apertura que la posibilita. "Tanto la temporalidad como la historicidad del Dasein indican una cierta unidad e integración que superan tanto la concretez de los individuos como la de las situaciones históricas concretas. Dasein no puede confundirse con estas concreciones, aunque sean éstas en cada caso lugar de la apertura."[24]

Habida cuenta de lo anterior, es fácil detectar el hilo conductor de la argumentación heideggeriana en las clases de 1928.[25] En estas lecciones se afirma explícitamente el carácter indeterminado del Dasein. De aquí la importancia que se le atribuye al carácter neutro del término Dasein *(das Dasein)*. Dasein no es el hombre, sino neutralidad anterior a toda concreción fáctica y a la distinción entre los dos sexos. Sin embargo, esta neutralidad no designa algo abstracto, sino *la potencia del origen* de donde procede todo fáctico existir y la diversidad de los géneros.[26] Este origen no es algo en sí o susceptible de alguna determinación conceptual —entenderlo así supondría entificarlo, precisamente lo que Heidegger quiere evitar a toda costa—. Por tanto, la procedencia a la que nos hemos referido no es una creación o participación.

Parece ser que la relación entre Da-sein y Dasein implica cierto emanacionismo en el que la separación es disgregación e, incluso, empobrecimiento. La pluralidad de individuos, la división de los sexos, la corporalidad misma, el espacio, son manifestaciones de esta dispersión o separación respecto a la unicidad del origen. Heidegger niega que esta diversificación tenga carácter negativo; se trata más bien de la

posibilidad de diversificarse que subyace, como estructura, en el Dasein fáctico.[27] Sin embargo, que el modo de determinarse, fácticamente, sea la *diversificación* indica lejanía respecto del origen y, por ello, en alguna medida, corrupción o pérdida ontológica. El ente Dasein, por su condición de arrojado y en tanto que *ser con*, es esencialmente dispersión. El hombre es pluralidad y separación, grieta o atisbo de la apertura originaria.[28]

Acertadamente, M. Berciano hace notar que esta explicación no soluciona del todo el problema de la relación entre *Dasein* y *Da-sein*. Lo dicho acerca del Dasein "…nos lleva a una dispersión *(Zerstreuung)*, a un saltar hecho astillas *(Zersplitterung)*, a una diversificación en la corporalidad, en la diferencia de los sexos y en la espacialidad. ¿Cómo determinarlo más? ¿Es un algo en sí? ¿En qué relación está con la concreción?"[29] Ahora bien, añadiría Heidegger, la dificultad es inherente a la cuestión misma. Éste y no otro —la relación entre *apertura* y hombre— es el tema de la filosofía, el punto crucial para el pensar. Expuestos los rasgos de la *apertura* —y los problemas que como noción presenta— se pueden abordar los modos en que se da. Uno de éstos, como es sabido, es el *habla*.

4. Los modos de la apertura del Dasein

Al tematizar el espacio, Heidegger concluye que el Dasein *abre* el espacio. Más adelante establece que la *apertura* es la forma de ser del Dasein, su determinación esencial. En ambos casos se hace referencia al verbo *abrir*. De hecho, en tanto que la existencia tiene carácter activo, en constante ejercicio de sí, se puede decir que ser, para el Dasein, es *abrir*. Una ventana, una puerta, una caja se abren. Literalmente, abrir significa quitar lo cerrado. También se dice que el cielo se abre, en el sentido de que se despeja. En las dos acepciones, el abrir hace referencia a la luz y al espacio. Lo mismo sucede en el caso de la apertura o iluminación *(Lichtung)* heideggeriana: iluminar que es espaciar o espaciar que es iluminar.

El abrir del Dasein remite, entonces, a cierto iluminar —respecto al cual los sentidos antes citados son casi metáforas—. Importa advertir que el énfasis se pone en el iluminar que *permite ver* lo que abriendo se muestra, no en lo iluminado mismo. En lo que respecta a esta cuestión, Heidegger busca mostrar que en su nivel más fundamental el abrir no compete al intelecto —como tradicionalmente se ha entendido—. Más bien, el conocimiento intelectual supone, como su condición de posibilidad, el *ver* propio del abrir, que involucra íntegramente a la existencia. Al paso que abre, la existencia se hace o ejecuta.

Como es obvio, lo anterior requiere una justificación. ¿En qué fenómenos se hace patente la *apertura* a la que Heidegger remite como constitución ontológica del Dasein? ¿Cómo se explica el abrir en el que se resuelva la existencia? Heidegger establece que hay tres modos de apertura: el *encontrarse (Befindlichkeit)*, el *comprender (Verstehen)* y el *habla (Rede)*.

Antes de tratar cada uno de ellos, conviene hacer algunas aclaraciones. Los tres

modos de apertura son igualmente originarios: no hay comprender sin encontrarse, y el habla guarda estrecha relación con ambos. "Los dos modos constitutivos, igualmente originales, de ser el 'ahí' los vemos en el 'encontrarse' y el 'comprender' [...] determinados con igual originalidad por el 'habla'."[30] Además, la relación entre los modos de apertura no es de fundamentación, no hay un primero del que los otros se deriven; más bien se dan, por así decirlo, a la vez. [31] Por último, la apertura *es* sus modos de darse: *ser en* equivale inmediatamente a *encontrarse, comprender* y *habla*.

Queda así establecido el contexto en el que Heidegger tematiza el habla. El lenguaje, en su acepción más original, es *habla*: uno de los modos de apertura y, como ésta se identifica con el ser del Dasein, uno de los elementos constitutivos del *ahí*. En este sentido, el lenguaje no es algo que el hombre tiene, sino algo que en cierta manera es —en tanto que lugar de la apertura—. Ahora bien, como los modos de apertura se interrelacionan, es preciso explicar el *encontrarse* y el *comprender* antes de introducirse en el *habla*. Exponemos brevemente en qué consiste el *encontrarse* porque no guarda una relación tan directa con el *habla*. En cambio, el *comprender* está estrechamente ligado con el tema que nos ocupa; por ello, tratamos este tema pormenorizadamente.

5. El encontrarse ("Befindlichkeit") como modo de apertura

Si se traduce literalmente, *Befindlichkeit* significa el carácter de encontrarse. La reflexividad inherente a esta expresión es de índole sentimental. Esto implica que, más que conocerse, el Dasein *se siente*, lo que se contrapone a la identidad planteada en términos de autoconciencia.[32] A esta especie de experiencia, que proporciona cierta noción de la propia existencia, responde el *encontrarse* heideggeriano.

No hay que olvidar que al tratar de la apertura se está explicitando aquello que en el hombre *permite ver*. Por tanto, hacer del modo de sentirse o estado de ánimo una de las formas de apertura significa atribuirle un tipo de visión —esto es, cierto *saber*.— Si se tiene en cuenta que tradicionalmente el terreno de las pasiones se ha considerado como la parte ciega del hombre, este enfoque inaugura perspectivas interesantes. Con todo, hay que subrayar que el análisis heideggeriano es existenciario, no psicológico.[33]

Cada una de las formas de apertura es una especie de *ver*, un modo de abrir. En el caso del encontrarse, se hace patente el propio ser. Con esto se alude a una experiencia que es anterior a toda conciencia de sí. Este saberse es, por así decirlo, oblicuo: un *ver a través*, diría Heidegger, en el que el Dasein recibe noticia de sí en el modo como se encuentra. Por esto, siempre se encuentra en un estado de ánimo —independientemente del estado de ánimo de que se trate—; el Dasein tiene contacto con el hecho de *que es* antes de volver sobre sí reflexivamente.

Ahora bien, el Dasein siempre experimenta su *ahí* como una carga. Existir significa tener que hacerse, cargar con la responsabilidad de la propia existencia. Es decir, todo lo contrario al mero estar. Saber *que se es* lleva consigo *tener que ser;* esto es, experimentarse como tarea pendiente. Este peso es el que más o menos veladamente se advierte en el estado de ánimo. De hecho, el Dasein inmediatamente, como por una

especie de instinto, evita encarar la situación en la que se encuentra.

El hombre no sólo tiene que enfrentar el esfuerzo que ser supone; estar abandonado a la propia suerte es más duro que tener que hacerse. El problema es cargar con un ser del que no se sabe el origen ni el fin, con el que cada quien se topa abruptamente. En este sentido, la existencia, el hecho de ser, se presenta siempre como algo indescifrable, conflictivo: hay que responder de algo en lo que no se ha tenido parte. " 'Abierto' no quiere decir conocido en cuanto tal. Y justo en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del Dasein como el nudo hecho de 'que es'; el de dónde y el a dónde permanecen en la oscuridad."[34]

En última instancia el descubrirse *ahí*, esto es, encarar el propio ser como riesgo en el que se decide la propia existencia, significa saberse *ontológicamente* solo. Esta situación es bastante incómoda, por lo que el Dasein la esquiva sistemáticamente —lo que no impide que su ser le pese: el estado de ánimo responde al modo como se sobrelleva el peso—. Puesto que se es, el *tener que ser* acecha también cuando se le esquiva. Heidegger denomina *estado de yecto* o derelicción al hecho de estar irremediablemente obligado a hacerse cargo de la propia existencia, sin saber de dónde viene esta responsabilidad. *Ahí* quiere decir entonces arrojado —sin origen ni fin—.

Antes se dijo que *afectivamente* el Dasein se enfrenta al hecho de *que es*. El análisis del estado de ánimo permite a Heidegger establecer la distinción entre el ser de hecho del Dasein y el ser de hecho del resto de los entes: la facticidad del Dasein de la efectividad de lo *ante los ojos*. El propio ser, como aquello con lo que bruscamente tropezamos en el estado de ánimo, no tiene nada que ver con algo dado. Para el Dasein su ser es un problema precisamente porque no le viene dado de antemano, como algo clausurado en sí mismo, sino como indeterminación que hay que realizar.[35]

Facticidad es, entonces, ser posible sin partir de cero: el ámbito de la realización es el mundo con el que, por el mero hecho de ser, el Dasein coincide. Esta dependencia del mundo como espacio abierto para la proyección indica los límites propios de un sujeto arrojado —en contraste con la supuesta autonomía de un yo absoluto—. Por esto, el abrirse del propio ser en el estado de ánimo no es nunca especular: el yo no comparece como algo sobre lo que se pueda volver reflexivamente. A una, con el *estado de yecto*, es abierto en el estado de ánimo, el *ser en el mundo* —esencia de la existencia—.[36]

Para terminar, hay que añadir un tercer carácter del *encontrarse*. Puede describirse como la vulnerabilidad ontológica del Dasein; Heidegger lo denomina *poder ser herido*. El ser herido en sentido literal se fundamenta en esta vulnerabilidad más radical que tiene su base en la inmediata referencia de la existencia al mundo. En el estado de ánimo el *ahí* se experimenta como ser a la intemperie o desprotegido. Es importante percatarse de que la amenaza, por así decirlo, a la que la existencia está expuesta no se identifica con nada de lo que a un hombre puede sucederle. Sólo porque la existencia está de raíz expuesta es posible que algo la *lastime*. "En el 'encontrarse' hay existenciariamente un 'estado de referido', 'abriendo', al mundo, a base del cual 'estado de referido' puede hacer frente lo que 'hiere'."[37]

El abrir, en este caso como en todas sus formas, tiene el carácter de anticipación,

permite percibir aquello respecto a lo cual siempre llegamos tarde: el propio ser. En tanto que *abrir*, en el estado de ánimo se hace patente para la existencia su *ahí* como algo que, de alguna manera, sufre o padece. "El encontrarse es una forma existenciaria fundamental en que el Dasein es su 'ahí'."[38] *Encontrarse* y ser son indisociables, aun cuando *instintivamente* el Dasein sea su *ahí* esquivándolo —lo que no obsta para que lo lleve a cuestas—.

Antes de entrar en el análisis de la segunda forma de apertura del Dasein —el *comprender*—, hay que recordar que éstas tienen el mismo rango y rasgos comunes. El encontrarse no es menos importante que el comprender o el habla porque tiene su particular visión —aun cuando a primera vista éstos parezcan más ligados al conocimiento—.[39] En los tres casos hablamos de caracteres de la existencia y, en tanto que ésta es esencialmente apertura, de modos de abrir. Y, como para el Dasein abrir es ser, de determinaciones de ser. El comprender no es una facultad del Dasein: el Dasein *es* comprender. De ahí que más que de comprensión se hable de la *comprensibilidad* inherente a la existencia.

6. El comprender ("Verstehen") como modo de apertura

Heidegger se vale de la noción de comprender antes de tematizarla; por lo mismo, en análisis anteriores la va esbozando. Por ejemplo, para legitimar el análisis existenciario como ontología fundamental, parte del *factum* de la *precomprensión* del ser propia del Dasein. También remite al comprender en relación con el *curarse de*, el *procurar por* —que suponen el comprender— y la comprensión de sí.[40] En todos estos casos el comprender —en contraposición con verbos como conocer o intuir— tiene una connotación ontológica. El comprender no se refiere a lo dado o constatable, implica relación con el ser. Por tanto, es como el supuesto de todo conocimiento y, en general, de todo modo de comportarse respecto al ente.[41]

En el análisis del *comprender* se explicita el supuesto del que parte y en el que se apoya la analítica existenciaria. Heidegger contrapone el comprender, como modo primario de acceso al ente, a la conciencia. Insistimos en que el *comprender* no es obra de una facultad o, por decirlo de otra manera, una modalidad del conocimiento. La noción heideggeriana de comprensión remite a un poder de visión más básico que el intelectual.

Según este esquema, la intencionalidad abarca a toda la existencia.

> El "ver" no sólo no mienta el percibir con los ojos del cuerpo, sino tampoco el puro aprehender no sensiblemente algo "ante los ojos" en su ser "ante los ojos". En la significación existenciaria de "ver" sólo se toma en cuenta *una* peculiaridad del ver: el permitir que hagan frente sin encubrimiento, en sí mismos, los entes accesibles en él.[42]

El texto es de capital importancia porque afirma explícitamente que el comprender es previo al conocimiento, ya sea sensible o intelectual. De ahí que no pueda concebirse como actividad específica de una facultad humana.[43]

Aun cuando Heidegger analiza separadamente el *comprender* y el *habla*, esta última no agota el tema del lenguaje. Ya desde el comprender empieza a elaborar la cuestión del lenguaje. De manera que, para tener una visión completa del modo como lo entiende, es preciso ir de la *comprensión* al *habla* y viceversa. En el análisis de estas dos formas de apertura se recoge la interpretación heideggeriana del logos. La explicación del *comprender* se resuelve en una teoría general del significado —que constituye el objeto de la búsqueda heideggeriana desde sus primeras investigaciones—. En última instancia, abordar al Dasein como comprender implica dar cuenta del fenómeno del *sentido*, esto es, de la previa relación con el ser en la que la existencia consiste: "…es sentido aquello en que se funda la comprensibilidad de algo, sin presentarse ello mismo a la vista expresa y temáticamente."[44]

Como se explica en el análisis del mundo como conjunto relacional —noción que resulta de la caracterización del ente como útil— la última referencia, aquélla en la que las demás se engarzan, es el *por mor de (Worumwillen)* del Dasein. Es necesario retroceder al *poder ser* del Dasein *(Möglichsein)* para que las relaciones en las que los entes tienen sentido se hagan accesibles, esto es, para que estén efectivamente al alcance de la mano. El comprender consiste en esta especie de retorno de la existencia a sí misma a partir de las posibilidades desde las que se realiza.

Este fenómeno pone de manifiesto la mutua dependencia entre Dasein y mundo. Por una parte, los entes comparecen como conformados por la dirección que la existencia, proyectándose, les imprime; por otra, la existencia no llega a sí, realizándose, sino a través de las posibilidades que el mundo le abre. En ninguno de los dos casos puede hablarse de *autonomía*. De manera que cada alteración del Dasein, dicho figuradamente, supone una mutación del mundo y viceversa. El devenir existencial es devenir del mundo, cambio de configuración del orden de posibilidades.

Así pues, *comprender* es el ejercerse de un ente que se hace a sí mismo no de modo absoluto, sino desde un peculiar pasado —*pretérito apriorístico*, diría Heidegger—, a saber, el mundo en el que irremediablemente se encuentra. El Dasein está inmerso en un sistema significativo que, a su vez, tiene su última explicación en el *por mor de*.[45] El mundo, considerado desde esta perspectiva, aparece como significatividad. "La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El 'por mor de qué' y la significatividad son abiertos en el Dasein; quiere decir: el Dasein es un ente al que, en cuanto 'ser en el mundo', le va él mismo."[46]

Para explicitar todavía más el tipo de saber que es el *comprender*, Heidegger indica que la comprensión lleva consigo un *poder*. Sólo sabe nadar —en el sentido de comprender— el que puede nadar o conoce un idioma el que puede hablarlo. En el lenguaje coloquial, en algunos casos, también se utiliza indistintamente el "no sé" y el "no puedo". Por ejemplo, poder andar en bicicleta u organizar un evento. La comparación esclarece lo que significa *comprender* en el contexto de la apertura. Como modo de apertura, el comprender puede, precisamente, con el propio *poder ser*. Es evidente que este poder está supuesto en cualquier otra clase de poder, por lo que es un existencial o carácter determinante del Dasein.[47]

A partir del ser, de la *realidad* de la existencia como *poder ser*, se desarrolla la noción heideggeriana de *proyecto (Entwurf)* —que tanta repercusión tiene en la filosofía del siglo XX—. El Dasein comprende todo lo demás desde el *proyecto;* esto es, desde el *poder ser* que lo constituye. Antes de entrar en este tema es preciso hacer algunas aclaraciones. El proyecto —como el resto de los caracteres que la analítica existenciaria va sacando a la luz— es una determinación formal de la existencia; por ello, no ha de identificarse con ningún proyecto vital determinado. En este sentido, el proyecto no tiene contenido: la estructura se cumple en todos los casos. Alude, simplemente, a la forma en la que la existencia, por así decirlo, se las arregla consigo misma, con su *poder ser*.

Por otra parte, aunque el proyecto sea la estructura a partir de la cual, comprendiendo, la existencia se realiza —de modo que ciertamente constituye una especie de pauta o dirección—, hay que evitar entenderlo como un plan prestablecido, racionalmente calculado, encaminado a asegurar la existencia. El proyecto no excluye que la existencia se proyecte así en algunos casos, pero la previsión, la planeación de la vida es posterior al proyectar, que no puede resolverse mediante un programa.

Esto es así porque lo que está en juego en el proyectar es la existencia —no algo de la existencia—. Ahora bien, hemos visto que ésta no se conquista mediante la autorreflexión, no puede autoconstituirse de modo absoluto. Por esto no puede volver a sí sin antes ir hacia sí a través de las posibilidades que el mundo, como significatividad, le depara. Se proyecta comprendiendo y comprende proyectándose, en un solo y mismo movimiento; ser y comprender, en el Dasein, son simultáneos:

> …el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos la "proyección". Proyecta el ser del Dasein sobre su "por mor de qué" tan originalmente como sobre la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyección del comprender constituye el "ser en el mundo" respecto al "estado de abierto" de su "ahí" en cuanto "ahí" de un "poder ser".[48]

Ya se ve que proyectarse no es seguir un plan previamente trazado. El Dasein, en tanto que *ahí de un poder ser*, como se lee en el texto antes citado, no puede sustraerse a la proyección, porque ser desde posibilidades no depende de su arbitrio. Las posibilidades no son tampoco algo que primeramente se conciba y luego se realice —lo que supondría anularlas en tanto que posibilidades—. Por el contrario, la posibilidad es posibilidad cuando es proyectada. En consecuencia, no es que el Dasein sea y, luego, previa reflexión, se apropie de posibilidades —como quien se pone un vestido—.

El *comprender*, como modo de apertura, remite a este movimiento por el que el Dasein se sabe haciéndose —en este sentido, este saber es también un poder—. Así, se pone de manifiesto que no se puede tener nunca una visión frontal del *yo* como quien se mira en un espejo. En tanto que proyecto, la existencia está siempre detrás de sí misma, sin alcanzarse definitivamente nunca. De ahí la paradoja que consigna la frase con la que Heidegger ilustra este tema: *¡Llega a ser lo que eres!* Al Dasein, como *poder ser*, no le basta con ser para ser efectivamente —como al resto de los entes—, tiene que correr tras de sí. Pero, y aquí está lo paradójico, ese *ir* hacia adelante en la proyección tiene el carácter de un *volver* hasta el irrebasable *poder ser* desde el que, sin tregua, vuelve a

lanzarse hacia delante.[49]

No hay acceso a un *yo* en estado puro, respecto al cual las posibilidades fuesen como accidentes. Si es posible tener alguna noción de sí es porque la existencia previamente se ha comprendido de un modo u otro y, por consiguiente, es ya posibilidad proyectada. La inmediatez entre ser y comprender que recoge la noción de proyecto se debe a la estructura misma del Dasein. Por estar *a priori* referido al mundo, el conocimiento que el Dasein tiene de sí no puede prescindir del entramado de referencias del que éste forma parte —antes de toda conciencia—.

Este hacerse cargo de sí *sobre la marcha* describe el *ver* de la comprensión que incorpora virtualmente el conjunto significativo a partir del cual el existir resulta inteligible. Ahora bien, lo que en el *comprender* se sabe no es objeto de una consideración temática, no se conquista tampoco reflexivamente: está fuera del alcance del conocimiento. Es un *saber* más básico —en el sentido de fundamental— que hace posible todo contacto con los entes.

En el análisis del comprender se perfila el alcance del punto de partida heideggeriano —a saber, el *factum* de la *precomprensión* del ser por parte de la existencia—. Sólo un ente que cuenta con un cierto saber —no explícito— del ser en general puede proyectar su ser desde posibilidades. El ser es el supuesto de toda proyección.

> En la proyección es el ser comprendido, no concebido ontológicamente. Un ente de la forma de ser de la esencial proyección del "ser en el mundo" tiene como ingrediente constitutivo de su ser la comprensión de ser. Lo que se asentó en lugar anterior dogmáticamente se comprueba ahora con la constitución del ser en el que el Dasein es, en cuanto comprender, su "ahí".[50]

Heidegger distingue claramente la comprensión del ser de su conceptualización —esta última es el cometido de la ontología—. Comprender el ser no implica que este saber sea explícito. Como se indicó en su momento, el ser es tan próximo al Dasein que de ordinario no lo advierte. Se puede comprender y de hecho se comprende, aunque no se sepa qué supone comprender. El objeto de la analítica existenciaria es, precisamente, retroceder hasta la constitución esencial del Dasein para explicar la comprensión del ser.

Una vez establecido que el primer contacto con el ente se da en el *comprender*, se procede a poner de manifiesto su estructura básica. Heidegger denomina *explicación* o *interpretación (Auslegung)* a la forma que regula el comprender.[51] Por tanto, tematizar la *explicación* viene a ser un modo de explicitar el comprender. En primer lugar aclara que comprender *(Verstehen)* y explicación *(Auslegung)* no son momentos distintos del ver propio de la comprensión. Como si la explicación fuese el análisis de lo comprendido —que puede darse o no darse—.

Comprender y explicación van siempre juntos: la explicación acompaña y sigue al comprender, pero no como un paso que va después del paso anterior, sino como la *lógica* inherente al comprender mismo. La *explicación* es la forma del *comprender*, lo que *acaece* en el comprender entendido como proyección de la existencia, que supone la reconfiguración de la significatividad. Como se explicó, el hacerse de la existencia lleva consigo un rehacer el mundo en un proceso incesante. "En todo comprender el mundo es

comprendida la existencia y viceversa."[52]

La existencia se comprende desde el orden significativo a partir del cual se proyecta. A su vez, los entes tienen un significado desde el proyecto existencial del Dasein —se le hacen accesibles, por así decirlo, desde la expectativa de sí mismo, que es la referencia del proyectar—. El *poder ser* constituye la perspectiva desde la que los entes se hacen accesibles. Heidegger lo afirma taxativamente: el *sentido*, lo que los entes son, es un existencial del Dasein, no un carácter de los entes distintos de él.[53]

En el análisis de la *explicación* se justifica este conferir inteligibilidad proyectándose. En este momento se aborda directamente el supuesto del que Heidegger parte, a saber, la génesis del sentido como forma inmediata de ser del Dasein. El punto es de crucial importancia porque esta peculiaridad de la existencia la justifica como punto de partida de la ontología.

Heidegger desarrolla en este contexto su *teoría del conocimiento*, por así llamar al análisis del comprender; con la salvedad de que pretende explicar que el conocer no es posterior al ser y, por ello, que es erróneo plantear el tema del acceso al ente en términos epistemológicos. Es más exacto entonces hablar de la interpretación heideggeriana de la *intencionalidad* como determinación ontológica fundamental de la existencia. La *explicación* es el esquema formal que hace posible el mostrarse del ente, esto es, el sentido. Este esquema no es, a su vez, un ente, sino el despliegue mismo del comprender.[54]

Al señalar el carácter *formal* del esquema o armazón que es el sentido, Heidegger confirma la aprioridad y, por consiguiente, la necesidad del *ver* que con el análisis de la *explicación* se trata de explicitar. Si es cierto que el sentido de los entes depende del proyectarse del Dasein, esto es, que el *comprender* está siempre circunscrito por la perspectiva que la existencia constituye, también lo es que no depende de la existencia que opere o no el esquema formal a partir del cual, proyectándose, da libertad a los entes.

El *comprender* está fuera del alcance de las faenas del sujeto. Su dependencia del punto de vista, pues, tiene carácter general: se da así en todos los casos. Por tanto, aunque el sentido de los entes es relativo al Dasein, esta relatividad no implica, en principio, subjetivismo: se funda en un esquema operativo de carácter formal. "*Toda verdad es —con arreglo a su esencial forma de ser, la del Dasein— relativa al ser del Dasein*. ¿Significa esta relatividad precisamente que toda verdad sea 'subjetiva'? Si se hace de 'subjetivo' una exégesis que lo explane como 'sometido al arbitrio del sujeto', ciertamente no."[55]

Insistimos en este punto, antes de entrar de lleno en el tema de la *explicación*, porque el esquema del que Heidegger se sirve para describirla es la base de la noción de sentido. Y, como ya se anunció en el primer capítulo de este trabajo, para dilucidar la noción heideggeriana de lenguaje es preciso establecer la relación que guarda con la verdad o comprensión del ser —pues éste es el contexto en el que se muestra, según nuestro autor, lo que propiamente es—. Insistimos en que la *explicación* es como la *lógica* inherente al comprender. En esta forma o estructuración se adivina cierta

discursividad, esto es, una manifestación, básica o elemental, de lenguaje. El análisis de la explicación constituye, entonces, como un estudio preliminar del *habla*.

Entonces, la explicación acompaña siempre al comprender, pero no como una consideración temática de lo comprendido, sino como su desarrollo o elaboración. “La interpretación *(Auslegung)* no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades del comprender.”[56] Esta elaboración consiste en una especie de formalización. En el tomar forma de la comprensión se manifiesta, aunque todavía de modo incipiente, el carácter *hablante* del comprender.

Una vez establecido esto, se puede dar cuenta de la estructura que domina la explicación. Heidegger la denomina *estructura como (als Struktur)*. Precisamente por su carácter básico es más fundamental que la estructura del enunciado —que impera en la lógica tradicional—. Nos encontramos pues ante el nivel más inmediato de contacto con el ente. Como en el caso del espacio, para ponerla de manifiesto se vale del *mirar en torno*, en el que profundiza más. En última instancia, el análisis de la *explicación* viene a ser como un descomponer los elementos que integran el *mirar en torno* —supuesto del comprender—.

La *explicación* es el modo como se hace *expreso* lo de antemano comprendido. En la explicación algo *destaca* desde el fondo de significatividad al que el comprender remite, lo cual implica que se precisa un saber *virtual* de la totalidad de referencias para que este *destacar* sea posible. La *explicación*, por tanto, es la manera de hacer explícito lo que ya sabíamos. “Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar.”[57] Hay que recordar que el *comprender* va siempre acompañado de la *explicación* que es como su forma; sin confundir este *hacer explícito* con un hacer consciente. La explicación, como se muestra en la estructura con que se explica, se da tan pronto como el comprender: en cuanto se es.

Por tanto, este destacarse o hacerse expreso en el que viene a parar la *explicación* es la forma del *comprender* al que, sin embargo, supone. Dar forma remite, implícitamente, a un elemento estructural válido en todos los casos, a un esquema que hace posible que el ente se manifieste o pueda ser percibido como lo que es. “En el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes.”[58] Pues bien, el esquema que opera en la *explicación*, al margen de cualquier maniobra del sujeto, es la *estructura como*. Para ponerla de manifiesto, Heidegger recurre nuevamente al modo de comparecer del útil.

En el *mirar en torno* del *curarse de* se manifiesta el *para qué* de algo: su función. Ahora bien, la determinación esencial del útil es precisamente aquello *para* lo que es. Por tanto, el destacarse del *para* equivale al interpretar entendido como la visualización de *algo como algo*. Heidegger no está refiriéndose a elaboradas teorías sobre algún ente o a la justificación última de determinada región de ser. La *estructura como* sirve para dar cuenta del más básico percibir los entes: la mesa como mesa o la puerta como puerta.

Mediante esta estructura se pone de manifiesto la radical dependencia del ser de los entes que no son como el Dasein, respecto de su *para* —que, en última instancia, depende a su vez de la significatividad que inmediatamente imprime el *poder ser*

constitutivo de la existencia—. Por esto, el hacer expreso el *para* no se reduce a una especie de adjudicación de papeles, sino que es *significativamente* configurante.

Esto último es relevante para la ontología: saber el *para* de un ente no es un mero nombrar o etiquetar, sino la justificación de nuestro poder hacernos con lo que nos rodea. En la interpretación el *ente viene a ser*, se hace accesible significativamente. De lo que se sigue que en la explicitación de la *forma* del interpretar —estructura como— se pone en juego el ser o no ser del ente. "A la pregunta del 'ver en torno', qué sea algo determinado 'a la mano', dice la respuesta interpretativa del 'ver en torno': es para… La indicación del 'para qué' no es simplemente un nombrar algo, sino que lo nombrado es comprendido *como* aquello por lo que hay que tomar aquello por lo que se pregunta."[59]

Mediante la *estructura como* se da cuenta del saber del ser o precomprensión desde la que la existencia se proyecta. Por tanto, es previa a las demás formas de conocer. No es que primero aprehendamos una cosa, por ejemplo, una silla, y, posteriormente, le atribuyamos un *para qué*: captar la función es captar *formalmente* la silla, descubrirla como tal. Sólo derivadamente se puede hacer una consideración abstracta o formular un enunciado sobre éste o cualquier otro ente.

La *explicación*, por tanto, no es una consideración temática. El ente se incorpora, valga la expresión, interpretativamente a la existencia, antes de todo decir algo de él. La proposición supone este no circunscrito haber dado ya cabida al ente, sin el cual no es posible afirmar o negar nada de algo. La peculiar visión del *comprender* es *antepredicativa*. "El que en el simple 'dirigir la vista' pueda faltar el 'estado de expreso' inherente a la proposición *no autoriza a negar a este simple 'ver' toda interpretación articuladora*, o sea, la estructura 'como'."[60] Este simple o puro ver, esto es, sin decir nada del ente —antes de emitir un juicio sobre él— es ya comprensivo y explicativo. Esto es, posee un carácter formal o estructura que lo posibilita como tal *ver*.

Ahora bien, el que no se diga nada del ente, en el sentido de emitir un juicio, no implica que en este nivel se carezca por completo de lenguaje. La observación es importante porque muestra que para Heidegger puede haber lenguaje sin la mediación del discurso. Dicho de otra manera, que la visión inherente al *comprender* no sea explícita —en sentido proposicional— no implica que carezca de estructura o logos. Sin este carácter formal de la *explicación* que recoge la *estructura como*, no podría justificarse su función patentizadora. La inmediatez de esta toma de contacto con lo que nos rodea no es ausencia de distancia o empalmamiento. Más bien remite a la *inmediata perspectiva* desde la que el ente es accesible: se trata de una articulación originaria o primigenia.

Como la *explicación* es configuración o desarrollo de las posibilidades esbozadas en el *comprender*, esquematización que hace posible el que algo sea percibido *como* algo, en este nivel ya se da el *habla*. A esto se refiere Heidegger cuando menciona, en el texto antes citado, que corresponde al *comprender*, en propiedad, una *interpretación articuladora*. Esta propiedad de articular o establecer relaciones interpretando o explicando es la forma básica del lenguaje. Aun cuando no haya atisbos todavía de palabras o discurso, se puede decir que el comprender es, en el fondo, *hablante*.

El *comprender* tiene su peculiar logos. La *estructura como* es la forma con la que opera el habla interpretativa. Respecto a esta estructura la estructura dominante en la lógica tradicional, la forma de la proposición, es derivada. Por tanto, el lenguaje entendido como discurso supone el saber, prerreflexivo, inmediato, propio del interpretar. Hay que advertir que el análisis del *habla* se introduce en el nivel de la *explicación*, esto es, antes de llegar al apartado en el que se trata específicamente del *habla* como uno de los modos de apertura del Dasein.

Se empieza a tratar del *habla* ya en el *comprender*, porque para justificarlo como *ver* o saber Heidegger tiene que recurrir a cierto conformar *(Ausbildung)* o construir —la explicación es la elaboración del *comprender*—. Aun cuando este saber no es explícito o temático, requiere cierta estructuración. Pues bien, esta formalización de la que depende el sentido corresponde al habla. Por tanto, está en la base del *comprender* con el que se caracteriza al Dasein.

Desde este momento, destaca la amplitud de esta noción en *Ser y tiempo*. Para dar con su sentido preciso puede servir una comparación con la audición. El saber al que Heidegger se refiere cuando trata del comprender es como ese *oír* que abarca tanto el escuchar las palabras como entender su significado. Cuando no se oye se dice también que no se entiende. El *habla* es la posibilidad misma del oír, no en sentido literal de escuchar palabras, sino, por así decirlo, de que lo que se abre en el comprender se haga *audible*, esto es, inteligible, con significado. Por tanto, la *explicación* es hablante no porque sea lingüística, sino porque articula el comprender. Queda por desarrollar la índole de este estructurar o dar forma, que, si bien no constituye los entes, es imprescindible para que comparezcan.

Como ya se ha visto, cuando se dice que la *estructura como* es la foma más básica de aproximarse al ente, no se trata de una forma elemental o primaria, a la manera de una yuxtaposición. Por el contrario, *básica* en este contexto significa originaria o configurante. La *estructura como* es la forma que regula el acceso, en sentido ontológico, al ente: es el esquema *a priori* del comprender. Precisamente por esto, de ordinario pasa inadvertida, lo que no impide que opere de modo inmediato, al margen del arbitrio del Dasein.[61]

En el interpretar *algo como algo* se alude, tácitamente, a la incapacidad de salir del orden significativo desde el cual *algo* es accesible. Éste es el sentido del *antes* al que remite la *explicación*. Se justifica así el supuesto de la analítica, a saber, la inmediata comprensión, por parte del Dasein, de la totalidad de relaciones de conformidad que constituye el mundo, sin la cual no podría destacar o hacerse expreso un ente. Es decir, para comprender algo es preciso haber entendido antes, *virtualmente*, el mundo como significatividad —entramado sin el cual sería imposible concebir el ente—. Para explicar esta pre-visión o saber esquemático del mundo, Heidegger plantea tres nociones: *tener* o *encerrar previo (Vorhabe), visión previa (Vor-Sicht)* y *concepto-previo (Vor-Griff)*. En ellas se resuelve el *mirar en torno*, que, como se ha visto, proporciona el campo visual en el que el ente se hace perceptible.

El *ver en torno*, al igual que en su sentido literal —echar un vistazo—, no es un saber

pormenorizado; se trata más bien del trazo formal del mundo con el cual, en el proyecto, se conforma el Dasein. Heidegger habla de la *explicación* como elaboración de las posibilidades *esbozadas* en el *comprender*.

> Lo "a la mano" resulta comprendido siempre ya por la totalidad de conformidad. Ésta no necesita ser aprehendida explícitamente en una interpretación temática. Incluso cuando ha pasado por una interpretación semejante, retorna a la comprensión no destacada. Y justamente en este modo es esencial fundamento de la interpretación cotidiana, de la interpretación en el "ver en torno".[62]

El análisis de la estructura interpretativa del comprender explica el *mirar en torno* y justifica su carácter de *a priori*. El *tener-previo*, el *verprevio* y el *concepto-previo* son los elementos en los que se fundamenta la citada anterioridad.

Por *tener-previo* entiende Heidegger la referencia global, en términos de conformidad, al mundo como totalidad significativa: el Dasein se apropia del horizonte desde el que se proyecta conformándose con él; este conformarse se da a la manera de un abarcar o encerrar. El *ver-previo* es lo que permite que destaque —desde el fondo que el *tener-previo* hace posible—, señalándola, la dirección en la que ha de interpretarse lo comprendido —es como el punto de referencia a partir del cual la explicación despliega lo comprendido—.[63] Se trata, como se ve, de la visualización de la posibilidad como posibilidad.

Por último, el *concepto-previo* permite que lo preparado por el *tenerprevio* y el *ver-previo* —las tres nociones son complementarias— se haga concebible, esto es, perceptible. No se trata aquí, en sentido estricto, de un conceptualizar, sino de hacer algo apto para ser concebido. Lo importante en este caso, como en los otros, es que para que *algo llegue a mostrarse como algo* es necesario contar con una especie de esquema preconcebido dentro del cual encaje.[64] Volvemos así a lo que al principio de este apartado afirmamos: la *interpretación* sólo es posible si se cuenta con un pre-saber o pre-comprensión de lo interpretado. Un conocimiento absolutamente libre de supuestos es incompatible con un ente que es, estructuralmente, *ser en el mundo*.

Como se puede advertir en lo anterior, en la exposición de los elementos en los que la *explicación* se descompone, a saber, *tener-previo, ver-previo* y *concebir-previo*, se subraya —incluso terminológicamente— la aprioridad de la *estructura como*: nuestro primer contacto con la realidad es interpretativo. Se pone de manifiesto la *perspectividad* inherente al comprender sin la cual no podría hablarse de *sentido*. *"Sentido es el 'sobre el fondo de qué', estructurado por el 'tener', el 'ver' y el 'concebir' 'previos', de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo*."[65]

Lo dicho hasta aquí esclarece por qué el método de la ontología es la pregunta. Para preguntar por el sentido del ser es indispensable tener una cierta noción del ser, esto es, ser al modo de la precomprensión. El análisis heideggeriano del *comprender* pone de manifiesto que operar con un supuesto, esto es, desde una previa comprensión del ser, no es falta de rigor, sino el hecho insuperable del que hay que partir. Esto es así incluso en el conocimiento científico. Es imposible salirse del mundo para observarlo sin engaños

porque ser y haber interpretado el mundo se dan simultáneamente. La estructura circular del comprender se desprende de la estructura circular del ser mismo del Dasein.

El análisis del *comprender* y la *explicación* pretende, por tanto, destruir el mito del conocer como una operación neutra. No es de extrañar entonces que Heidegger lo concluya con algunas consideraciones sobre el *círculo hermenéutico* —esto es, sobre el carácter *a priori* de la estructura de la *explicación*—. Para controlar el *punto de vista* es preciso advertirlo, sólo así se puede impedir que estorbe.[66]

Hay que saber entrar el círculo, afirma Heidegger, no intentar eliminarlo:

> En él se alberga una positiva posibilidad del conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" previos, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico.[67]

[1] Heidegger piensa que, de alguna manera, en la historia de la filosofía se reconoce el carácter privilegiado, ontológicamente hablando, de la existencia. Esto se manifiesta en fórmulas como la aristotélica, según la cual "el alma (del hombre) es de algún modo todas las cosas". Sin embargo, no se vislumbra el alcance de este peculiar modo de ser. *Cfr.* ST, pp. 23-24.

[2] Significar equivale a dar origen significativamente al mundo, que, a su vez, condiciona la función significante del Dasein.

[3] ST, p. 116.

[4] ST, p. 117.

[5] "El previo 'ser a la mano' del paraje del caso tiene en un sentido todavía más original que el ser de lo 'a la mano' el *carácter de la familiaridad que no 'sorprende'*. Sólo se vuelve visible en el modo del 'sorprender' cuando el 'ver en torno' descubre lo 'a la mano' en los modos deficientes del 'curarse de'. Al no dar con algo en *su* sitio se vuelve a menudo expresamente accesible por primera vez *el paraje* del sitio *en cuanto tal"* (ST, p. 119).

[6] ST, p. 118.

[7] La configuración de parajes está ligada al comprender-haciendo, a la relación que ejerciendo alguna actividad se establece con lo que nos rodea. Por esto, espaciar es como abrir los caminos, las rutas cotidianas en las que la actividad se inscribe. No es necesario que estas rutas sean literalmente caminos, se refiere a los trazos por los que se orienta la acción. Es ilustrativo a este respecto un pasaje de las *Memorias de Adriano*. Tras describir los múltiples oficios del emperador, Yourcenar afirma que *el sabio ir y venir del jardinero* es la forma paradigmática de todos éstos. La sabiduría a la que alude no es un saber explícito, sino ese *saberse desenvolver*, como por una especie de previa armonía, en el mundo al que se pertenece.

[8] Heidegger precisa el sentido que tiene, en este contexto, el término *subjetivo*. "Mas 'subjetivo' no puede significar aquí sino *a priori*. Ahora bien, el *a priori* del estar dirigido hacia la derecha o izquierda se funda en el *a priori* 'subjetivo' del 'ser en el mundo', que no tiene nada que ver con una determinación limitada en un principio a un sujeto sin mundo" (ST, p. 125).

[9] *Cfr.* ST, p. 120.

[10] ST, p. 121.

[11] *Cfr.* ST, p. 125.

[12] ST, p. 126. Las cursivas son nuestras.

[13] Lo que hace posible la comparecencia, no comparece; es antes, no temporalmente sino en sentido trascendental. Respecto a estas notas previas, por así decirlo, llegamos siempre tarde. Es necesaria la analítica existencial para hacerlas explícitas. El paraje y, en sentido amplio, la espacialidad no se pueden ver: "Pues es patente que el espacio y el tiempo tienen que poder mostrarse así, tienen que poder volverse fenómenos, si, como Kant pretende, es un enunciado trascendental fundado en la realidad el que dice que el espacio es el apriorístico 'aquello dentro del cual' de un orden" (ST, p. 42).

[14] ST, p. 127.

[15] ST, p. 129.

[16] *Cfr.* M. Berciano, "¿Qué es realmente el 'Dasein' en la filosofía de Heidegger?", *Thémata. Revista de Filosofía*, 10 (1992), p. 435.

[17] También se refleja en el lenguaje la espacialidad del Dasein, por ejemplo —Heidegger lo toma de Humboldt — en el caso de los adverbios de lugar: el *aquí* designa al yo, el *ahí* al tú, el *allí* al él. Los adverbios de lugar remiten al *ahí* del Dasein. "El 'aquí' 'allí' y 'ahí' no son determinaciones puras de lugar de los entes

intramundanos ‘ante los ojos’ en puntos del espacio, sino caracteres de la espacialidad original del Dasein; tienen primariamente una significación existenciaria y no categorial” (ST, p. 136).

[18] La indeterminación a la que nos referimos no significa ser en abstracto; por el contrario, indica que, independientemente del modo como fácticamente el *ahí* se resuelva, la existencia es siempre *ahí*. Esto es, situada en un conjunto relacional.

[19] ST, pp. 149-150.

[20] “…en el concepto de Dasein se da una progresiva evolución, en la que se va desplazando el acento desde el Dasein como un ente particular, el hombre, hacia una apertura del ser o del evento que engloba al hombre. Hablamos más bien de desplazamiento porque ya desde un principio se da en Dasein un significado de continuidad y de cierta totalidad. Sobre todo en *Ser y tiempo* se habla ya de Da-sein como apertura general, como espacialidad. Ésta se da sin duda en el hombre. Pero no siendo éste un sujeto absoluto, sino sujeto arrojado, parece obvio que sea él mismo arrojado en una apertura” (M. Berciano, *op. cit*., p. 448).

[21] ST, p. 150. Las cursivas son nuestras.

[22] *Cfr*. M. Berciano, *op. cit*., p. 440.

[23] *Cfr*. ST, p. 353.

[24] M. Berciano, *op. cit*., p. 441.

[25] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en *Gesamtausgabe*, vol. 26.

[26] *Cfr. idem*, pp. 171-172.

[27] *Cfr. idem*, pp. 173-174.

[28] *Cfr*. M. Berciano, *op. cit*., p. 443.

[29] *Idem*, p. 444.

[30] ST, p. 150.

[31] “El fenómeno de la igual originalidad de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple ‘primer principio’ ” (ST, p. 148).

[32] El estado de ánimo es previo no sólo al conocerse, sino también a la posesión de sí, o autodominio; por esto se sustrae al control del conocer y del querer. Es irrebasable en el sentido de que sólo puede variar, no evitarse. Es “…la forma de ser original del Dasein en que éste es abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y muy *por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de ‘abrir’. Y, además, nunca nos hacemos dueños del estado de ánimo librándonos de todo estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo opuest*o*” (ST, p. 153).

[33] El *saber del corazón* pascaliano, del que hay resonancias en la interpretación heideggeriana del estado de ánimo, tampoco es, en sentido estricto, psicológico. Para Heidegger es de vital importancia mostrar el alcance ontológico de su análisis del estado de ánimo, esto es, justificarlo como carácter formal del existir. De lo contrario, es muy fácil incurrir en psicologismo. Individualidad y trascendencia se unen en el sujeto viviente, inmerso en la historia, que es el Dasein. *Cfr*. ST, pp. 151 y 157.

[34] ST, p. 152.

[35] “La ‘facticidad’ no es la ‘efectividad’ del *factum brutum* de algo ‘ante los ojos’, sino un carácter del ser del Dasein acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido” *(idem)*.

[36] *Cfr*. ST, p. 154.

[37] ST, p. 155.

[38] ST, p. 157.

[39] "El encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea sofrenándola. El comprender es siempre afectivo" (ST, p. 160).

[40] *Cfr*. ST, p. 161.

[41] "…concebimos el fenómeno como un modo fundamental de *ser* del Dasein. Por el contrario, del 'comprender' en el sentido de *una* forma posible del conocimiento entre otras…" (ST, p. 160).

[42] ST, p. 165.

[43] Esto exige replantear el tema de la articulación de conocimiento intelectual y conocimiento sensible —pendiente desde Descartes—. En rigor, Heidegger quiere superar la rígida distinción entre ambos. El comprender es previo a ambos; remite a la incorporación vital del ente. " 'Inmediatamente' nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta […] Es menester una actitud muy artificial y complicada para oír un puro ruido. Pero el hecho de que inmediatamente oigamos motocicletas y carretas es la prueba fenoménica de que el Dasein, en cuanto 'ser en el mundo', se mantiene en cada caso ya cabe lo 'a la mano' dentro del mundo y en manera alguna inmediatemente cabe 'sensaciones', cuya pululación tendría que ser sometida a una forma para proporcionar el trampolín del que saltaría el sujeto para llegar por fin a un 'mundo'. El Dasein es, en cuanto esencialmente comprensor, inmediatamente cabe lo comprendido" (ST, p. 183). También el conocimiento intelectual es una maniobra artificial: consiste en desmundanizar un ente para hacerlo objeto de una consideración aislada.

[44] ST, p. 351.

[45] Por su carácter de arrojado, no es dado al Dasein decidir acerca del mundo —como sistema significativo— desde el que se proyecta. En este sentido, en una primera instancia, las posibilidades que se le ofrecen están, por así decirlo, ya usadas; son como carriles previamente trazados —el *mundo interpretado* de Rilke—. La existencia auténtica descubre lo originario del mundo recibido. Otra consecuencia del arrojamiento es que el Dasein tiene posibilidades determinadas: éstas y no otras. Su *poder-ser* es un limitado poder ser.

[46] ST, p. 161.

[47] "Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciario no es ningún 'algo', sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existenciariamente la forma de ser del Dasein como 'poder ser'" *(ibidem)*. Heidegger distingue el *poder ser* de la categoría modal de la posibilidad que, a su parecer, corresponde a lo dado, no al Dasein. Ser al modo del *poder-ser* no significa ser posible en el sentido de no contradictorio, como distinto de lo real y opuesto a lo necesario. La verdadera realidad del Dasein es su *poder-ser*.

[48] ST, p. 163.

[49] "Y sólo porque el ser del 'ahí' debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: '¡Llega a ser lo que eres!' " *(ibidem)*.

[50] ST, p. 165.

[51] Gaos traduce *Auslegung* por interpretación —así aparece en los textos que citamos—. Una traducción literal diría explicación. Aquí se usa de modo indistinto *interpretación* y *explicación*. En todo caso, con este término *(Auslegung)* se designa el desarrollo del comprender. "El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos 'interpretación' (Auslegung)" (ST, p. 166).

[52] ST, p. 170.

[53] "El sentido es un existenciario del Dasein, no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle 'tras' ellos o flote como un 'reino intermedio' no se sabe dónde" *(ibidem)*.

[54] *Cfr*. ST, p. 169.

[55] ST, p. 248.

[56] ST, p. 166.

[57] ST, p. 171. “El ‘ver en torno’ descubre, significa: el ‘mundo’, ya comprendido, resulta interpretado” (ST, p. 166).

[58] ST, p. 169.

[59] ST, p. 167.

[60] *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

[61] *Cfr*. ST, pp. 167-168.

[62] ST, p. 168.

[63] “La interpretación se funda en todos los casos en un ‘ver previo’ que ‘recorta’ lo tomado en el ‘tener previo’ de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación” *(ibidem)*.

[64] Heidegger se enfrenta así con el paradigma de objetividad que impone el conocimiento científico; muestra que, para el Dasein, no hay hechos puros, esto es, completamente separables del *punto de vista*. Quien apela a lo dado, incluso en la exégesis de textos, desconoce la estructura ontológica del Dasein. “Cuando en esa especial concreción de la interpretación que es la exacta exégesis de textos gusta de apelar a lo que ‘ahí está’, esto que ‘ahí está’ inmediatamente no es nada más que la comprensible de suyo, la no discutida opinión previa del intérprete, que interviene necesariamente en todo conato de interpretación como lo ‘puesto’ ya con la interpretación en cuanto tal, es decir, lo dado previamente en el ‘tener’, ‘ver’ y ‘concebir’ ‘previos’ ” (ST, p. 169).

[65] ST, p. 170. *“Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird”* (SZ, p. 201).

[66] Lo expresa de modo más claro años después de *Ser y tiempo*. “Nadie puede, de un solo salto, tomar distancia del predominante círculo de ideas; especialmente cuando se trata de las vías arraigadas desde hace tiempo del pensamiento convencional, vías que retroceden a ámbitos apenas perceptibles” *(De camino hacia el habla*, p. 119).

[67] ST, p. 172. “Un método auténtico se funda en dirigir una previa y adecuada mirada a la constitución fundamental del objeto o círculo de objetos que se trata de abrir” (p. 329).

VI. APERTURA DEL DA-SEIN Y LENGUAJE

1. Presentación

Heidegger establece tres modos de apertura: *encontrarse, comprender* y *habla*. En este capítulo nos centramos en el análisis del *habla (Rede)*, modo de apertura alrededor del cual desarrolla específicamente el tema que nos ocupa —a saber, el lenguaje—. Sin embargo, sería un error reducir el lugar que ocupa el lenguaje en *Ser y tiempo* al apartado que se dedica al *habla*. De ahí que haya sido necesario desarrollar, en los capítulos precedentes, las cuestiones que constituyen el contexto adecuado para una interpretación global de la noción heideggeriana de *habla apofántica*.

Pero este trabajo preliminar no se agota en el diseño de un contexto, es también un modo de entrar en materia puesto que Heidegger comienza a elaborar la cuestión del lenguaje en el análisis de la *explicación (Auslegung)*, es decir, antes de desarrollar expresamente el tema del *habla*. Se comprueba entonces que la cuestión del *logos* subyace, operando, a lo largo de toda la analítica existenciaria. "Este fenómeno —afirma Heidegger refiriéndose al logos como correlato de la verdad— se halla tan estrechamente acoplado con el problema del ser que la presente investigación no puede menos que tropezar en el resto de su curso con el problema de la verdad; incluso ha entrado ya, si bien tácitamente, en su campo."[1]

La concepción del logos en *Ser y tiempo* cubre un espectro más amplio que el que ocupa el análisis del *habla*, aunque, como tendremos ocasión de ver, esta noción tiene un poderoso alcance en la analítica existenciaria. He aquí una primera conclusión que constituye, a su vez, el punto de partida del análisis del lenguaje como modo de apertura o *habla (Rede)*.

Esta especie de presencia latente del logos en *Ser y tiempo* obliga a recurrir a esta noción, aunque Heidegger no lo haga explícitamente, para dar cuenta de la *explicación* como forma del *comprender* —se insistió en este punto en el capítulo anterior. Lo mismo sucede en el caso del *enunciado* o *proposición (Aussage);* si bien no es objeto de un análisis temático en el apartado que trata del *habla*, guarda una estrecha dependencia con la interpretación heideggeriana del lenguaje. De aquí que la primera parte del presente capítulo se dedique a la relación entre *enunciado* y *habla*.

La relación de temas como la *proposición* con la problemática del lenguaje permite poner de manifiesto la amplitud —en el sentido de presencia múltiple y constante— característica de la concepción heideggeriana del lenguaje. El *habla* es, en efecto, uno de los modos de apertura, pero también el peculiar *logos* del *comprender*, o sea, la forma de lo que constituye propiamente al hombre en cuanto *ser en el mundo*.[2] Por esto, en el análisis de los distintos modos de apertura subyace la noción de *habla* como esquema

básico que posibilita la relación del Dasein con el ente. “De este fenómeno hemos hecho ya constante uso en la anterior exégesis del encontrarse, del comprender, de la interpretación y de la proposición, pero rechazándolo, por decirlo así, del análisis temático.”[3] El *habla* tiene en el Dasein una función similar a la que se ha atribuido a la inteligencia en el caso del hombre: es su componente formal. Bien entendido es que Heidegger, para no dar pie a equívocos, evite este tipo de comparaciones.

Aludimos, en el capítulo introductorio de este trabajo, a la relación entre lenguaje y verdad como característica del análisis heideggeriano del habla. En la “Introducción” de *Ser y tiempo* se afirma taxativamente que el logos es el correlato estricto de los fenómenos y, por tanto, la función que posibilita la verdad.[4] Desde esta óptica, la interpretación heideggeriana del lenguaje es la explicitación del elemento constitutivo del Dasein que hace posible que los entes se muestren:

> …el sentido metódico de la descripción metodológica es una *interpretación*. El *logos* de la fenomenología del “ser ahí” tiene el carácter de *hermeneueîn* mediante el que se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al Dasein mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser.[5]

El Dasein y, en general, el ente sólo son inteligibles a partir del logos. Como también se señala en el capítulo introductorio de este trabajo, Heidegger considera uno de los mayores desvíos de la historia de la filosofía la doble traducción de la palabra “logos”: como razón y como lenguaje. Esto implica separar lo que los griegos concibieron de modo unitario. En cambio, en el contexto de la analítica existenciaria se describe el logos como aquello que hace de la existencia el *lugar del sentido*: “…tiene que concebirse el sentido como la *armazón existenciario-formal* del ‘estado de abierto’ del comprender”.[6] El sentido, entonces, se da a una con el Dasein, es un *existenciario*, la forma —indiscernible de la existencia misma— que lo habilita como *pre-comprensor*.[7]

Habida cuenta de la relación entre lenguaje y verdad, queda justificado el espacio que se dedica a la proposición en el primer apartado de este capítulo. En el segundo, nos centramos en el *habla* como modo de apertura, esto es, en el análisis específico que hace Heidegger del tema que nos ocupa. Esta noción no está exenta de ambivalencias. El *habla*, en última instancia, aparece como lo que corresponde al hombre en tanto que pertenece a la *apertura*. Entonces: ¿es sólo uno de los modos de apertura o la forma misma del Dasein? Responder a esta pregunta es crucial para nuestra investigación: “…alguna vez habrá de resolverse la investigación filosófica a preguntar qué *forma de ser* corresponde al lenguaje en general”.[8]

Para terminar trataremos —en el tercer apartado de este capítulo— las *habladurías (das Gerede)* como modo decadente del lenguaje. El análisis de la “perversión” del lenguaje proporciona importantes señales acerca de su verdadera índole.

2. El enunciado como forma derivada de la explicación

Nos ocupamos ahora de la crítica heideggeriana al *enunciado* como *lugar de la verdad*, supuesto del que parte la desviación logicista del pensamiento occidental.[9] El programa

que propone para efectuar esta especie de desplazamiento de la proposición y, por consiguiente, de la lógica que le corresponde es coherente con lo que repasamos brevemente en la presentación de este capítulo:

> El repertorio básico de las "categorías de la significación" transmitido a la subsiguiente ciencia del lenguaje y aún hoy radicalmente decisivo *se orienta por el habla como proposición*. Si, por el contrario, se toma este fenómeno en la fundamental originalidad y amplitud de un existenciario, *se sigue la necesidad de cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre fundamentos más originales ontológicamente*.[10]

No se trata, pues, de eliminar el enunciado, sino de mostrar que no es la estructura formal originaria; es decir, de poner de manifiesto que la estructura explicativa o interpretativa, condición de posibilidad de acceso al ente, es previa en el orden de la fundamentación a la estructura judicativa.

El análisis consiste, por tanto, en desmontar la estructura del enunciado de manera que aparezca la explicación *(Auslegung)* como forma subyacente de todo afirmar o negar. Las consecuencias de esta operación saltan a la vista: la explicación aparece como saber fundamental y, en este sentido, ontológico, y el enunciado pasa a ser solamente uno de los modos de relacionarse con el ente. Querer basar la ontología en la lógica de la proposición es incurrir en un vacío formalismo que no hace, por así decirlo, más que pasar los entes de una mano a la otra. Este modo de proceder sólo constata; se atiene a lo dado sin atender a la génesis del sentido; llega siempre tarde respecto al fenómeno originario.

Además, si se muestra que el enunciado supone a la *explicación*, se cumple otro de los principales objetivos heideggerianos: impedir que se asimile el logos a la estructura de la proposición, interpretación, a su parecer, unilateral. Si la misma *explicación* supone cierto logos, y ésta es más básica que el enunciado, es inaceptable que se le reduzca uno de sus modos. Sirvan estas indicaciones como punto de partida del análisis heideggeriano de la proposición, que a continuación desarrollamos.

Para empezar, Heidegger establece el orden que existe entre los *modos de saber* de los que venimos hablando, a saber, *comprensión, explicación* y *enunciado*. No cabe denominarlos, en sentido estricto, intelectuales, lo que no obsta para que a cada uno corresponda cierto logos. Este orden no es lineal, sino que corresponde a una relación de fundamentación, de manera que el saber más básico es el más originario y condiciona a los que lo siguen. Basta considerar la inmediatez que desde el inicio de la analítica existenciaria se ha atribuido al *comprender* para concluir que sin este primer contacto con el ente —indiscernible de la referencia al mundo constitutiva del Dasein—,[11] no se dan la explicación y el enunciado.

Del carácter inmediato del comprender se desprende que la explicación y el enunciado sean formas suyas. Ahora bien, Heidegger afirma explícitamente que "…lo articulable en el comprender es el sentido…";[12] en tanto que la explicación y el enunciado desarrollan el comprender, suponen el sentido, se entienden, en primer lugar, como estructuras significativas.[13] Esta afirmación no se refiere al contenido de los juicios, sino a su raíz comprensiva.[14] La común procedencia del *comprender* de la

explicación y la *proposición* permite vislumbrar el elemento comprensivo que subyace en estas estructuras: ambas suponen el *tener, ver* y *concebir* previos característicos del *ver en derredor* o *mirar en torno* en el que el *comprender* se resuelve. En el capítulo anterior se desarrolló cómo se articulan estos elementos en el caso de la explicación. Ahora es necesario mostrar cómo subyacen los momentos del comprender en el enunciado. Antes de hacerlo, hay que hacer una segunda aclaración en relación con el orden que se ha establecido entre *comprender, explicación* y *enunciado*.

La explicación es el desarrollo del comprender. Este desarrollo no puede darse o no darse; acompaña de modo inmediato al comprender. Por tanto, no es el resultado de una consideración explícita o temática, sino la conformación misma del comprender. La estructura que regula esta articulación es la *estructura-como*. Pues bien, si el orden entre comprender, explicación y enunciado es un orden de fundamentación, no sólo los dos últimos suponen al primero y, en este sentido, se le subordinan; además, el enunciado depende de la explicación: tiene, también de modo subyacente, estructura interpretativa.

El conocimiento predicativo, como toda relación con el ente, está impregnado del previo saber, supone el mundo inherente a la constitución del Dasein. "La proposición no puede, pues, negar su procedencia ontológica de la interpretación comprensora. Al 'como' original de la interpretación comprensora del 'ver en torno' *(hermeneía)* lo llamamos el 'como' *hermenéutico*-existenciario, a diferencia del 'como' *apofántico* de la proposición."[15] Es necesario tener a la vista estas coordenadas para seguir la argumentación heideggeriana respecto al enunciado. Además, nos servimos de este texto para señalar, de antemano, la orientación del análisis: pretende subrayar la preponderancia del *momento apofántico* del conocimiento predicativo, sin el cual no podría hablarse de verdad en el nivel del juicio.

Hay otro motivo por el que el análisis del enunciado resulta esclarecedor a la hora de determinar la noción heideggeriana de logos. En contraste con esta estructura se hace más patente el alcance del comprender y la explicación. A lo largo de la historia de la filosofía el *enunciado* —la forma que en él adquiere el logos— se concibe como lugar de la verdad. En virtud de la estrecha relación que hay entre el ser y la verdad, éste ha sido el hilo conductor de la ontología.[16] Sin embargo, este papel, al parecer de Heidegger, corresponde en primer término al *comprender* y la *explicación*. Por esto, para saber exactamente la función que les atribuye, es importante despejar el papel que la tradición ha concedido al *enunciado*, en donde se coloca ahora la estructura interpretativa del *comprender*, el *como apofántico*.

> Al progresar el conocimiento de la estructura del *logos*, no podía dejar de verse en alguna forma este fenómeno del "cómo" apofántico […] Sin embargo, Aristóteles no llevó la cuestión analítica hasta hacer de ella este problema: ¿qué fenómeno es el que dentro de la estructura del *logos* permite y exige caracterizar toda proposición como síntesis y diáiresis?[17]

El auténtico sentido del *unir* y *separar* propio del juicio se descubre, al parecer de Heidegger, si se consideran de modo unitario sus tres momentos: *indicación, predicación* y *comunicación*. La descripción de cada una de estas acepciones del

enunciado (Aussage) perfila el giro que se imprime a la cuestión en *Ser y tiempo*. El enunciado como indicación recoge el sentido primitivo del logos como apofansis, es decir, puro descubrir en el que, por así decirlo, se permanece en el umbral, no se afirma ni se niega, simplemente se patentiza —*permite ver*, en terminología heideggeriana—.

Este referirse originario al ente —en términos de intencionalidad— salva la estructura de la proposición del representacionismo, según el cual lo relacionado en ella son construcciones intelectuales que hacen las veces de lo captado o, en el peor de los casos, procesos de índole psicológica, "…mienta la indicación el ente mismo y no, por caso, una mera representación de él, ni nada 'meramente representado', ni menos todavía un estado psíquico del que formula la proposición, su representarse el ente".[18]

Con la descripción del enunciado como *indicación*, Heidegger lleva a cabo un doble movimiento argumentativo. Por una parte, destaca el momento apofántico del juicio, con lo que cumple el cometido principal del análisis; por otra, y esto es muy importante en su relación con Aristóteles, intenta mostrar que la estructura del juicio no se entiende bien a lo largo de la historia de la filosofía. La relación del enunciado con la verdad se justifica, aun siendo éste una forma derivada, si se le atribuye cierto carácter inmediato.[19]

Antes de iniciar el análisis del enunciado como *predicación* hay que añadir que las tareas a las que nos hemos referido, a saber, enfatizar el momento apofántico del juicio y corregir la interpretación que se ha hecho de su estructura, son solidarias. Sólo si se muestra que el juicio se funda en el descubrir es posible justificarlo como conocimiento efectivo: al margen de ese hacerse manifiesto el ente, cuyo correlato es precisamente el habla apofántica, no puede darse determinación alguna. Esto es, sin el inmediato descubrir no se explica la predicación. *"'Una proposición es verdadera'* significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pone*, muestra, 'permite ver' *(apophansis)* el ente en su 'estado de descubierto'. El *'ser verdadera' (la verdad)* de la proposición ha de entenderse como un *'ser descubridora'."*[20]

Según este esquema, la estructura del juicio se fundamenta en el enunciado como *indicación*. El paso de la indicación a la predicación explica que el juicio, en su momento determinante, no sea más que una modificación de la *estructura como*.[21] Si se hace explícita la dependencia del juicio respecto al comprender se pone de manifiesto, inmediatamente, su carácter derivado y, además, se entiende mejor la índole del comprender y de la interpretación. En última instancia, en el paso de la indicación a la determinación, esto es, de la *estructura como* a la estructura judicativa, el ente deja de comparecer en tanto que útil.[22]

El sentido del útil depende de su posición en un entramado relacional; de manera que su inteligibilidad supone cierta comprensión, no explícita, del todo en el que se sitúa. Pues bien, cuando se atribuye a un ente una nota determinante se le arranca del contexto que lo hace inteligible. Es decir, se concentra la atención en un aspecto que, por así decirlo, al destacarse, oscurece el orden de relaciones en el que el ente primariamente aparece.

> El determinar no es lo que descubre, sino que como modo de la indicación encierra inmediatamente al "ver" justo *en los límites* de lo que se muestra —el martillo— en cuanto tal, para hacer por medio del expreso

arrancar los límites de la mirada que lo patente se torne *expresamente* patente en su determinación.[23]

En este texto se distingue el modo de hacer patente de la predicación del modo de hacer patente del descubrir. La diferencia entre uno y otro estriba en que, en el caso de la *indicación*, la patencia es inmediata y, por eso, ordinariamente pasa inadvertida. En cambio, la predicación consiste, precisamente, en hacer expreso lo patente pero desde un ángulo determinado. Del plano ontológico se pasa al plano formal o lógico, que, por su carácter explícito, no puede dejar de advertirse. Desde este punto de vista, lo patente en la predicación se impone. Por esto, conduce al olvido del momento apofántico que, aunque fundamental, no ciega con su luz: permite ver pero no se ve.

La asimilación de la verdad con el juicio parte de esta confusión. A primera vista, la fijación aspectual del ente puede parecer una ganancia. Sin embargo, para Heidegger, identificar la verdad con esta especie de parcelización del ente equivale a sucumbir al deslumbramiento de un modo de conocer en el que se busca, sobre todo, garantía o certeza. El enunciado como juicio, es decir, como determinación de lo enunciado, es un paso adelante respecto a su momento apofántico.[24] Pero este *progreso* supone un cierto alejamiento respecto al conocimiento propiamente ontológico. En la base del determinar judicativo está el puro hacer patente, en este nivel originario no hay cabida para manipulaciones por parte del sujeto. Sin el *aparecer* de *algo como algo* no se explica la predicación. ¿Qué podría decirse de un ente del que no se tiene noticia?

Como se ve, el *descubrir* de la *indicación* no es un mero encontrar heurístico. En este nivel se hace alusión al sentido —el ser del ente— y, por tanto, venir a comparecencia equivale a ser. Esto no implica que el logos descubridor constituya al ente, pero tampoco puede hablarse del sentido del ser sin hacer alusión al logos. “Los entes *son* independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se abren, descubren y definen. Pero el ser sólo ‘es’ en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser.”[25]. Para legitimar el juicio es necesario, en primer lugar, mostrar la *lógica* interpretativa que subyace en su estructura: la determinación supone la previa captación del ente en la modalidad del útil.

Sólo en la medida en que el juicio participa, por así decirlo, de la índole apofántica del logos en su acepción original, esto es, en la medida en que muestra algo del ente y no una representación del tipo que sea, puede ser admitido como verdadero. “El poner el sujeto y el poner el predicado son a una con el añadir el uno al otro plena y totalmente ‘apofánticos’ en el sentido más riguroso de la palabra.”[26]

Se salva así la *intencionalidad* del juicio y se explicita la tesis heideggeriana respecto al comprender en general: sólo conocemos lo que, de alguna manera, ya sabíamos. No hay necesidad de establecer puentes entre lo real y lo ideal porque existir significa haber captado lo que nos rodea. Esto es verdad también en el caso del juicio porque la estructura interpretativa está en su base —es una modificación del comprender—. Esta caracterización del juicio insinúa la crítica a la verdad como adecuación. ¿Qué coincide en el enunciado? Qué se mienta, el ejemplo es de Heidegger, en la frase: *el cuadro colgado en la pared está torcido*.

Al verificar esta afirmación, comprobando si efectivamente el cuadro está colgado en

la pared, no se compara una representación con la realidad. La verdad no puede entenderse como este tipo de adecuación, manifiestamente posterior al descubrir en el que el ente se da. Lo que se *dice* en la afirmación es el cuadro mismo: no nuestro decir del cuadro. De ahí la inmediatez —aunque sea derivada— que Heidegger atribuye a la estructura predicativa.[27] "El proferir una proposición es un 'ser relativamente a' la cosa, al ente mismo […] No se comparan representaciones, ni entre sí ni en *referencia* a la cosa 'real' […] La comprobación entraña únicamente el 'ser descubierto' del ente mismo, *él* en el 'cómo' de su 'estado de descubierto'."[28]

De esta manera se libera la estructura predicativa de su formulación artificial, que la explica como un forcejeo en el que se compara una forma con otra para comprobar si se parecen. Con este planteamiento se abre un proceso al infinito, pues no hay criterio que decida acerca de su semejanza.[29] Es decir, mediante tal procedimiento nunca se llega a una verificación porque hace falta un tercer elemento que *compare*, valga la redundancia, el comparar. ¿Con base en qué se establece la correspondencia entre los elementos comparados? El coincidir tiene que suponerse, se funda en el mostrarse mismo del ente al que, por así decirlo, el logos apofántico sale al paso.[30]

Una vez justificado que el momento determinante del juicio es apofántico, Heidegger explica la tercera, y última, acepción del enunciado. Proposición quiere decir también *comunicación*, manifestación. Si juzgar no es hablar de nuestras representaciones sino de las cosas, lo comunicado en la proposición tiene que ser el ente mismo. Más aún, la garantía de toda comunicación es el común estar referido a las cosas: si el decir algo de algo es un efectivo decir, remite a lo dicho en el decir, no a mi decirlo.

La comunicación, entonces, consiste en expresar lo descubierto al modo de la determinación: ponerlo al alcance de otro precisamente en tanto que destacado del contexto. Es importante advertir que la comunicación exige permanecer en la óptica de lo que, mediante el juicio, se hace expreso. La comunicación es un modo específico de transmitir: pone a la vista del otro al ente como arrancado de lo que le rodea. Es un *copermitir ver* o ver en común.[31]

La alusión al *permitir ver* indica que en este nivel también es clave el momento apofántico: lo que se hace accesible en la transmisión es el ente, en la modalidad dicha. La comunicación es una inmediación que, paradójicamente, no suprime la inmediatez. Su función es hacer accesible al ente.

> "Comunicado" resulta el común "ser viendo relativamente a lo indicado", ser en el que debe reconocerse un "ser en el mundo", a saber, en *aquel* mundo destacándose del cual hace frente lo indicado. A la proposición en cuanto es la comunicación así existenciariamente comprendida es inherente el ser expresada.[32]

Sólo porque el Dasein es *ser en el mundo* la comunicación puede ser un *ver en común*, aunque este ver consiste en, por así decirlo, oscurecer el fondo del que ha sido destacado el ente; este fondo, el mundo que no comparece, opera como supuesto de lo que comparece.

Por esto, prosigue Heidegger, se puede ver en común, traer al horizonte visual de otro, mediante la comunicación, lo que no entra dentro del radio de su percepción. En

este contexto, el enunciado aparece como *instrumento* de comunicación, es un tipo peculiar de útil. "La proposición es algo 'a la mano'. Los entes a los que como descubridora tiene una referencia son los entes 'a la mano' o 'ante los ojos'. *Mas la referencia estriba en que el 'estado de descubierto' que persevera en la proposición es siempre 'estado de descubierto' de…"*[33] Se puede atribuir esta función al enunciado precisamente por su carácter referencial o intencional: comunica no por la virtud de las palabras mismas sino porque remite al ente previamente descubierto.

Hay que concluir entonces que Heidegger se refiere al logos al tratar del comprender, al tratar de la interpretación y al tratar del enunciado como indicación y como predicación. Sin embargo, en ninguno de estos niveles se hace alusión a la palabra hablada o escrita. Sólo la exige el momento comunicativo del enunciado. Por consiguiente, la noción de *habla (Rede)* es mucho más amplia que la noción de *lenguaje (Sprache)*. El habla no requiere el lenguaje, en cambio, el lenguaje no puede darse sin habla.

También hay que señalar que aun cuando en el análisis los momentos del enunciado se distingan, no se trata de un orden secuencial: como si primero se diera el momento indicativo, después el determinar y, finalmente, la comunicación. Se dan simultáneamente, a la manera de una totalidad estructural: *"...proposición es una indicación determinante comunicativamente"*.[34] Se descomponen sus elementos para mostrar que el ingrediente formal del enunciado, como en el caso de la interpretación, es el *comprender*. Sin este presupuesto no se podría hablar de sentido ni, por ende, de intencionalidad en el juicio.

En este contexto resulta patente que la estructura del enunciado no puede ser criterio único de verdad. ¿Cómo una forma derivada puede ser propuesta como modelo y garantía de verdad? El enunciado pone a la vista una dimensión del ente, tiene una función, pero no puede absolutizarse. A lo largo de la historia de la filosofía se sucumbe, invariablemente, a la tentación de identificar el ser con lo *ante los ojos*, con lo proporcionado al mirar descontextualizante propio de la forma teorética de relacionarse con el ente. Sin embargo, el presunto lugar de la verdad supone, como su condición de posibilidad, el esquema formalmente más originario del comprender. La estructura del enunciado resulta insuficiente para explicar la constitutiva intencionalidad que caracteriza el modo de ser del hombre.

Esta última aseveración obliga a retrotraer el problema del enunciado al ámbito desde el que se explica. Como ya hemos visto, el paso de la interpretación al enunciado se da mediante la modificación de la *estructura como*. El conocimiento que el juicio proporciona se explica a partir de la descontextualización del ente que permite destacar uno de sus aspectos. Dicho metafóricamente, de la misma manera que cuando se apunta con un rifle queda fuera del círculo de visión todo lo que rodea a la presa, en el juicio se aísla lo que se determina. Sin embargo, y esto es lo más importante, el contorno en el que el ente adquiere un sentido permanece, ocultándose, como esquema en el que se sostiene el referirse al ente determinándolo.

Si el enunciado se explica como mera modificación de la interpretación, tiene que

analizarse en el contexto del comprender, de la apertura y, en última instancia, del *ser en el mundo*. Para Heidegger el trascender de la ontología no es ir más allá, sino un retroceder *más acá* del objeto; esto es, mantenerse en la estructura antipredicativa, prerreflexiva, del comprender. La verdad no es, sin más, objetividad, sino que trasciende el mero atenerse a los hechos, entre otras cosas porque, en estricto sentido, no hay hechos puros a los que atenerse. El *más acá* del objeto es también una superación del sujeto como instancia legitimadora del conocimiento. Antes que el sujeto y que el objeto, y que la relación entre ambos, se da de modo inmediato el *ser en el mundo*.[35]

Es necesario ahora determinar el lugar que corresponde a la estructura predicativa en este esquema —a saber, la secuencia: ser en el mundo, apertura, comprender—. De este modo se explicita que el enunciado es sólo una *modificación* de la estructura interpretativa. El procedimiento consiste en revisar cómo se dan en el enunciado los momentos estructurales de la explicación.

Se trata de reiterar el análisis de la estructura judicativa a partir de lo ganado en el de la *explicación (Auslegung)* como forma o desarrollo del comprender. Hay que establecer, entonces, el papel del *ver en torno* y sus correspondientes: *tener previo, ver previo* y *concebir previo*, en el enunciado. La repetición de estos elementos muestra que el juicio no es un salto o cambio cualitativo, sino una modificación, hasta cierto punto artificial, de una estructura formal previa. De manera que, desandando el camino que lleva hasta la forma judicativa del logos, nos encontramos con la base de la que se deriva: el comprender como correlato de la apertura a la que remite el *ser en el mundo*. "El formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene ya por base el 'ser en el mundo'."[36]

El comprender, en un primer momento, se caracteriza como *ver en torno*. Más adelante, en el análisis de la *explicación* como forma del comprender, salieron a la luz los elementos en los que se descompone: *tener previo, ver previo* y *concebir previo*. El juicio es un peculiar modo de *ver en torno*, en el que, por así decirlo, los elementos que lo constituyen se constriñen o funcionan unilateralmente. Sin embargo, se trata de una misma forma subyacente modificada, no de un progreso o avance hacia un conocimiento más perfecto de lo que nos rodea. Como señala Heidegger en el texto antes citado, el enunciado, en sentido estricto, no abre; esto es, no se accede por su medio al ser del ente. Más bien se abastece de lo abierto en el comprender, sin lo cual no sería posible conocer determinando.[37]

En el caso del enunciado el *ver en torno* se da de modo restrictivo, y lo mismo sucede con los elementos que lo integran. El correlato del *tener previo* en el enunciado es el *indicar*. Como antes se vio el *tener previo*, en la *explicación* remite a una consideración abarcante —no explícita— que funge como fondo desde el que operan el ver y el concebir previos. Una función similar tiene el indicar, con la diferencia de que, en este nivel, la consideración del fondo se ve circunscrita por el círculo más estrecho al que se orienta el determinar. Desde el principio, por así decirlo, la vista se dirige a lo que va a ser destacado por el determinar, sin embargo, es el *ver previo*, tal como se da en el enunciado, el que efectivamente dispara al predicado al que apunta la operación de

juzgar. Este *disparar* es propiamente el atribuir.

Por último, el *concebir previo* interviene en el nivel de la articulación: su correlato es el momento comunicativo del enunciado. El hacer manifiesto el predicado implícito en el ente del caso exige la unificación que confiere el habla. Es importante advertir que este conformar no es sólo una exteriorización de lo conocido. También en el juicio la función del habla es inseparable de la inteligibilidad. Lo apuntado en la indicación y capturado en el determinar adquiere contornos, significado, en el concebir previo que permite, en sentido estricto, *pronunciar* el juicio. Pronunciar, en este contexto, vale por *formular*. La formulación se lleva a cabo aunque no medien las palabras pues consiste en que lo ya sabido —lo previamente concebido— se hace patente. "A la proposición como comunicación determinante es inherente en todos los casos una *articulación significativa de lo indicado*, la proposición se mueve dentro de un determinado campo de concepto: el martillo es pesado, la pesantez conviene al martillo, el martillo tiene la peculiaridad de la pesantez."[38]

Una vez expuesta la forma que adquieren en el enunciado los elementos específicos de la interpretación, queda justificado que la estructura judicativa es una modificación de la estructura interpretativa. Al analizar la explicación se mostró que ésta, en tanto que desarrollo del comprender, se lleva a cabo mediante el esquema que Heidegger denomina *estructura como*. Entonces en el enunciado subyace la explicación como condición de posibilidad.

También en la proposición el esquema formal es la *estructura como* pero, y esto es lo singular del caso, opera ocultándose. Sin embargo, subyace y hace posible el destacar determinante característico del juicio. La solución, como puede verse, es coherente con el intento de retroceder al más inmediato contacto con el ente y devolver a este momento originario el lugar que por derecho propio le pertenece dentro de la ontología. Además, sólo si se hace explícita la relación entre explicación y juicio se legitima este último. De aquí el paradójico resultado al que llega Heidegger: el alcance ontológico de la proposición sólo se explica si se rescata el momento *preproposicional* de su estructura.

Para justificar lo anterior Heidegger se vale, una vez más, de la caracterización del ente como instrumento. La modificación de la *estructura como* en la que se resuelve el enunciado coincide con la desaparición del carácter de útil. Mediante el juicio se retrae la trama que comparece, no explícitamente, a una con el útil. "El *'con qué' 'a la mano'* del tener que habérselas, de la operación, se convierte en el *'sobre qué'* de la proposición indicadora. El 'ver previo' apunta a algo 'ante los ojos' en lo 'a la mano'. Mediante el 'dirigir la vista' y *para* él queda embozado lo 'a la mano' en cuanto tal."[39] El enunciado es una pérdida y una ganancia. Pérdida, porque reduce el campo visual; ganancia, porque permite sujetar o asir perfectamente el aspecto que enfatiza.

Así se convierte el ente en objeto, esto es, lo ya comprendido en el *curarse de* se hace objeto, valga la redundancia, de una consideración temática. Cuando Heidegger describe el tránsito de la explicación al enunciado pone de manifiesto una interesante contraposición. La primera aproximación al ente, práctica o, más exactamente dicho, vital, se da en el uso de las cosas, mientras maniobramos con ellas. En cambio, en el

enunciado, por así decirlo, se suspende el movimiento inherente al útil. Sin embargo, justo en esta detención se cifra el carácter manipulable de los objetos: cuando dejan de usarse están listos para ser manejados. Entonces quedan bajo el dominio del sujeto. En esta interpretación está latente la interpretación heideggeriana de la metafísica como germen del pensamiento técnico. El juicio es, en tanto que forma derivada del comprender, el primer procesamiento artificial al que se somete al ente.

Del tránsito de la *estructura como* en la explicación a la *estructura como* en el enunciado hay que concluir que Heidegger relaciona la función judicativa con la instrumentalización del logos.

> En su función de apropiación de lo comprendido, el "como" ya no escoge entre una totalidad de conformidad. En lo que respecta a sus posibilidades de articulación de relaciones de referencia, queda cortado de la significatividad que constituye la circunmundanidad. El "como" resulta repelido al plano igual de lo sólo "ante los ojos". Desciende al bajo nivel de la estructura del "no más que permitir ver", determinando lo "ante los ojos".[40]

La crítica heideggeriana a la lógica se sitúa precisamente en este nivel. Ésta es una consideración uniformante del ente que acaba por reducirlo a una especie de material homogéneo apto para el cálculo y, en consecuencia, para el dominio del hombre.

El análisis heideggeriano de la estructura proposicional lleva muy lejos. Sólo si se capta su carácter artificial se explica por qué Heidegger busca recuperar, en contra de toda la historia de la filosofía, la acepción original del logos como una forma antipredicativa y, lo que es todavía más llamativo, que pretenda mostrar que, de alguna manera, en el juicio se conserva la inmediatez propia del comprender y la explicación. A su parecer, como se indica en el segundo capítulo de este trabajo, en el análisis aristotélico de la estructura judicativa todavía hay huellas del descubrimiento de la filosofía temprana griega —léase pensamiento presocrático—. Sin embargo, la interpretación rígida, formalista, de esta estructura que realiza la filosofía posterior lo oscurece completamente.

"Aristóteles vio de un modo más radical: todo *logos* es *synthesis* y *diáiresis* al par, no lo uno —digamos como 'juicio afirmativo'— o lo otro —como 'juicio negativo'—. Toda proposición es, por el contrario, ya sea afirmativa o negativa, verdadera o falsa, con igual originalidad *synthesis* y *diáiresis. El indicar es juntar y dividir.*"[41] Heidegger enfatiza una vez más, en este texto clave, el momento apofántico del juicio —la alusión al indicar es explícita—. Al subrayar la ambivalencia de la operación intenta rescatar su momento apofántico. De esta manera se consigue un *juntar* y *dividir* no excluyente. Por consiguiente, la intencionalidad del juicio se funda en la elasticidad del logos que le permite, por así decirlo, determinar sin fijar. Este modo de determinar, no determinante, coincide con la propiedad descubridora que legitima al enunciado.

En este modo peculiar de *relacionar* que es simultáneo juntar y dividir subyace el *como apofántico*. Sin embargo, al parecer de Heidegger, la filosofía posterior ignora por completo las virtualidades de la interpretación del logos del estagirita. Sólo si se consideran estas aclaraciones —las heideggerianas respecto a la interpretación tradicional

del logos— es legítimo afirmar que el juicio es para Aristóteles el lugar de la verdad.

> Si queda encubierto el fenómeno del "como" y ante todo embozado su origen existenciario en el "como" hermenéutico, se desintegra el conato aristotélico de un análisis fenomenológico del *logos* en una superficial "teoría del juicio" para la que juzgar es un unir o separar representaciones y conceptos.[42]

Si el unir y separar se reduce a un mero establecer relaciones, es decir, si se le separa del movimiento emergente de lo que se muestra que en cierta manera reproduce —de ahí su carácter oscilante—, la estructura del enunciado se recluye en el ámbito de la lógica. Ya no se habla de las cosas sino de relaciones de tipo formal en las que importa más la corrección que la verdad. Es necesario retrotraer la problemática del juicio al terreno propiamente ontológico: el comprender y la interpretación, subsuelo del que se nutre y del que recibe legitimidad.

Del análisis o crítica heideggeriana a la proposición se concluye que el juicio es una forma derivada de la explicación. Por tanto, no puede absolutizarse como lugar de la verdad. Aun cuando mantiene cierta referencia al ente, por la índole apofántica que subyace en su estructura esta relación es indirecta. El enunciado, en la medida en que arranca al ente del contexto en el que es inteligible, es una visión artificial y, en este sentido, hasta cierto punto distorsionante del ente. El problema no estriba en que de suyo juzgar sea una operación artificial, sino en que esta posibilidad del logos se tome como regla y, por consiguiente, se proponga como paradigma del acceso a la realidad el comportamiento respecto al ente que le es propio.

La consecuencia de este modo de pensar es una progresiva reificación del logos y del ente, en la que el ser se concibe de manera uniforme o genérica. "En el *logos* se ve 'algo ante los ojos' y tal es la exégesis que se hace de él, igualmente tienen los entes que él indica el sentido del ser 'ante los ojos'."[43] Se incurre así en el olvido del ser que Heidegger identifica con la historia misma de la filosofía.[44]

Este planteamiento tiene implicaciones importantes en lo que se refiere al lenguaje. Una vez que Heidegger deslinda el logos de la estructura proposicional, está en condiciones de caracterizarlo más originalmente. El análisis de la estructura del enunciado abre el camino hacia la descripción del logos como *habla (Rede)*: forma antepredicativa y prereflexiva del logos en la que se fundan, en última instancia, todos los modos de relación con el ente. Aunque, como se expone en este apartado, el logos está ya presente en la explicación y el enunciado, puesto que lo suponen como función articulante, su índole genuina reside en su dimensión de *habla apofántica*.

3. El habla ("Rede") y el lenguaje ("Sprache")

En lo que va de este trabajo se recogen las indicaciones sobre el lenguaje repartidas en la analítica existenciaria y se desarrollan los puntos más relacionados con nuestro tema. Toca ahora responder directamente a la pregunta que constituye el hilo conductor de esta investigación: ¿qué es el lenguaje para Heidegger?

Como es bien sabido, Heidegger dedica un apartado de *Ser y tiempo* al habla.[45] En

escasas cuatro páginas compendia la tesis sobre el lenguaje que sostiene en este libro. A su vez, esta obra es la síntesis de muchos años de trabajo —prácticamente de su andadura filosófica hasta ese momento—. Habida cuenta de que, a su parecer, la investigación del lenguaje se desarrolla conjuntamente con la pesquisa acerca de la verdad, se puede afirmar que en el análisis del *habla (Rede)* nos encontramos con la formulación, hasta cierto punto acabada, del problema que orienta su pensamiento, a saber, determinar la relación entre lenguaje y ser.[46]

Además, en relación con el curso que toma el pensar heideggeriano, la propuesta acerca del habla en *Ser y tiempo* constituye el punto de partida de análisis posteriores. El lenguaje tiene un papel fundamental en la ontología porque, en la medida en que la cuestión del ser se desarrolla, se hace más patente que es la determinación que hace del hombre Dasein: ente dotado de precomprensión. En última instancia, su pertenencia a la apertura en la que se muestra el ente, esto es, su *relación con el ser*, se da por la mediación del lenguaje.[47]

Si el hombre se distingue del resto de los entes porque está estructuralmente referido a lo que es, y esa referencia supone el lenguaje, no es de extrañar que se insista en que su carácter diferencial es el lenguaje —logos—, no la razón. Aunque esto es ya explícito en *Ser y tiempo*, en la última fase del pensar heideggeriano la relación entre hombre y lenguaje se convierte en motivo central. El lenguaje, hay que tenerlo en mente a lo largo de todo el análisis del *habla* heideggeriana, es una *función*. Una función privilegiada porque, a diferencia de los otros modos en los que el hombre puede establecer contacto con el ente, es una función de carácter ontológico.

De lo anterior se desprende que el lenguaje no es un instrumento entre otros, ni siquiera es el instrumento de los instrumentos. El *habla* no puede someterse a una consideración objetiva: no es algo dado, sino la estructura, el *armazón formal*, indiscernible de la constitución misma del Dasein, que hace posible el sentido. Desde esta perspectiva se entiende que opere como condición previa de todo darse del ente y que, por tanto, no se identifique con nada de lo que, por su medio, se nos da. Una vez hechas estas observaciones, que ponen a salvo de equívocos, hay que entrar de lleno en el análisis heideggeriano del *habla*.

Antes se ha bosquejado el contexto en el que aparece este tema dentro de la analítica existenciaria. El habla, como el encontrarse y el comprender, es uno de los *modos de apertura* del Dasein. Por tanto, comparte con éstos las características de orden formal que los hacen ser tales. Los modos de apertura no son posteriores respecto a la existencia, sino su ejercicio mismo. “Pero adviértase que comprender no quiere decir contemplar pasmado un sentido, sino comprenderse en el ‘poder ser’ que se desemboza en la proyección.”[48] De manera que el *hacerse* inherente al existir es simultáneo al abrir que posibilita el peculiar movimiento mediante el que la existencia se realiza. Así pues, el Dasein esabriendo o abre-siendo. Si la apertura es la *forma* del Dasein, los modos de apertura, enlazados entre sí, constituyen la trama formal desde la que el existir se proyecta.[49]

Por otra parte, como en su momento se explicó, los modos de apertura son

interdependientes. No se da entre ellos una relación jerárquica. Esto es, ninguno tiene carácter derivado: encontrarse, comprender y habla son inseparables. “La totalidad original de la constitución del Dasein está tan lejos de excluir, *como bien membrada que es*, semejante multiplicidad, que antes bien la requiere. La originalidad de la constitución del ser no equivale a la simplicidad y singularidad de un último elemento constructivo.”[50] Los modos de apertura son momentos constitutivos del Dasein en tanto que *ser en el mundo*. En estas formas se descompone el *ser en*. Por tanto, mediante su análisis, Heidegger hace explícita la índole de la relación con el mundo en la que la existencia se resuelve.

Dicho esto, es clara la *posición* del habla respecto a los otros modos de apertura: está en el mismo nivel que el comprender y el encontrarse.[51] No basta con afirmar que tienen, por así decirlo, la misma categoría, sino que es preciso determinar cómo se relacionan porque, debido al carácter estructural que comparten, se condicionan entre sí: funcionan conjuntamente. Esta especie de dependencia del habla de los otros modos de apertura, principalmente respecto al comprender, permite captar por qué la noción de habla heideggeriana dista mucho de identificarse con el lenguaje entendido como sistema de signos mediante el que nos comunicamos. Como el encontrarse y el comprender, el habla no es algo que el hombre tiene, sino lo que el hombre es —*formalmente hablando* —.

A partir de esto, se explica que Heidegger inicie su análisis de *habla (Rede)* estableciendo la relación que ésta guarda con los otros modos de apertura. Para introducir el tema plantea de modo breve lo expuesto en el capítulo anterior: el lenguaje opera ya, aunque no sea en su función específica —que es ahora cuando se aborda—, en el comprender *(Verstehen)*, la explicación *(Aslegung)* y el enunciado *(Aussage)*. También se detecta la presencia del habla en el encontrarse.

Esto último se debe a que el encontrarse supone un cierto comprender, y el comprender se ve siempre acompañado por la explicación, que, a su vez, requiere de la función configurante del habla. Incluso en este nivel, en el que no hay atisbos de estructuración lógico-lingüística, el habla hace posible lo que hay de significativo en el estado de ánimo. Bien entendido que lo anterior no implica que el encontrarse se traduzca, literalmente, en palabras. La experiencia a la que se hace referencia con este modo de apertura es previa a toda forma lingüística. Nos es tan próxima, por así decirlo, como nuestro cuerpo mismo. Sin embargo, como *permite ver* —aunque sea indirectamente— supone cierto logos. “En el estado de ánimo es siempre ya ‘abierto’ afectivamente el Dasein como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó al Dasein en su ser como el ser que el Dasein ha de ser existiendo. ‘Abierto’ no quiere decir conocido en cuanto tal.”[52] La necesaria vinculación entre este modo primario de *saber* y el habla, señala el vasto espectro en el que esta última se proyecta.

Lo anterior pone de manifiesto el amplio uso que Heidegger hace de la noción de *habla*. En lo que sigue se expone su relación con el comprender y la explicación. El logos, desde esta óptica, aparece como la *textura* misma del comprender. Es importante advertir que el análisis heideggeriano es formal. Por tanto, la vinculación entre habla y

explicación —como desarrollo del comprender— es anterior a contenidos dados. Se explica el habla desde un esquema funcional que, a pesar de admitir variables —como se vio en el caso de la modificación de la *estructura como* en el enunciado— puede describirse como *logos hermenéutico*. Así opera el Dasein, lo quiera o no, se percate de ello o no —al margen de la intervención del *sujeto*—. Más exactamente dicho, en esto consiste el ente que es en la modalidad de la existencia.

El análisis de las relaciones del habla con los otros modos de apertura permite concluir que el lenguaje, en su acepción lingüística, se fundamenta en el habla en su sentido propio. Para llegar al origen de la palabra es preciso retroceder hasta la apertura como constitución básica del *ser en el mundo*.

> El esclarecimiento de la tercera significación del término proposición, la comunicación (manifestación), condujo al concepto de la palabra y el lenguaje, no considerado hasta aquí, y con intención. El hecho de que *ahora* y *no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existenciaria del "estado de abierto" del Dasein.[53]

Antes de analizar el habla, Heidegger analiza el enunciado con el propósito de deslindar ambas estructuras de los rígidos esquemas en los que los recluyen lógica y gramática.[54]

Lo anterior es vital para captar la función que Heidegger atribuye al habla, que, a su parecer, sólo se determina cuando se descubre que es la *forma previa* a las estructuras con las que se interpreta el logos tradicionalmente. De ahí su insistencia en que la estructura de la proposición es derivada y, por consiguiente, artificial la lógica que le corresponde. También en este caso, la trascendencia es un retroceso: el habla es el *más acá* del lenguaje. Por tanto, el primer paso que hay que dar para captar su alcance es rescatarla de la interpretación unilateral que la asimila con una de sus modalidades. "La empresa de *emancipar* la gramática de la lógica ha menester de una *previa* comprensión *positiva* de la fundamental estructura apriorística del habla en general como existenciario, sin que pueda lograrse corrigiendo y completando simplemente la tradición."[55]

La presencia tácita del habla en los otros modos de apertura —tema que se discute en este apartado— permite concluir que Heidegger le concede cierta primacía. Es importante señalar que, como ya se dijo, los modos de apertura son cooriginarios; por tanto, esta primacía no es de orden estructural. Sin embargo, sí que puede detectarse en el orden formal, entendido como punto de contacto entre el *Dasein* —existencia concreta — y el *Da-sein* —apertura—. La justificación de este punto, a saber, la preponderancia formal del habla, tiene un doble objeto. Por una parte, redondear lo visto hasta ahora acerca de sus relaciones con los otros modos de apertura; por otra, determinar su función específica. Estas tareas son solidarias: si se pone de manifiesto el papel que el habla desempeña en el encontrarse, el comprender y la explicación, saldrá a la luz lo que le corresponde en todos los casos; esto es, el carácter que, en última instancia, la determina.

Para explicar la posición del habla en relación con los otros modos de apertura nos valemos de un modelo gráfico: la verticalidad. El habla es lo que en el encontrarse, el comprender y la explicación hay de erguido. Esto es, lo que hace posible el mínimo de

distancia indispensable para ver. Sin habla, el hombre es incapaz, por así decirlo, de erguirse; esto es, de captar, tácita o explícitamente, la relación como relación. Es decir, no acertaría a configurar el esquema virtual del mundo como todo de relaciones que hace posible la comparecencia del ente.[56] La verticalidad que se atribuye al habla no ha de interpretarse en sentido literal. En este contexto, *verticalidad* designa la función mediante la que se articula lo ya sabido en el comprender y la explicación.

La primacía formal del habla es más patente desde esta perspectiva. Aun cuando, en cierto sentido, ésta sea posterior —no se da sin el comprender—, hace posible que el ente comparezca. El habla permite que las estructuras por las que inmediatamente somos en el mundo funcionen como tales estructuras. Esto es, hace *audible* —más adelante se verá que éste es el término apropiado— lo esbozado interpretativamente.[57] Se entiende entonces que, después de un largo recorrido, Heidegger defina el habla como *articulación de la comprensibilidad*.

Lo descubierto en el habla, entonces, no se identifica con un contenido dado, ni con la suma de todos los contenidos. La reduplicación formal que la caracteriza procede, precisamente, de que es un configurar que no tiene carácter determinante. Dicho con otras palabras, su función es relacionar la *relacionabilidad* en la que el comprender se resuelve. De lo contrario, el habla discurre en una sola línea, lo que la incapacita como condición de posibilidad del sentido; esto es, del mostrarse en general. Para explicar la índole *reduplicativamente formal* del habla analizamos con más detenimiento los elementos que la conforman.

Lo propio del habla, según Heidegger, es *articular*. Esto es, estructurar un conjunto; también puede entenderse como un modo de ordenar o unificar. A esta función, de suyo formal, se añade la nota también formal de lo articulado. El habla, valga la redundancia, articula el articular, la comprensibilidad misma. Como la palabra lo indica, lo articulado es el carácter mismo de comprensible que posibilita que, en el *mirar en torno, algo se muestre como algo*. Sin este fondo, los entes, por así decirlo, carecerían de perímetro. Dicho con más exactitud, carecerían de significado. Por esto Heidegger sostiene que el habla subyace en la explicación y el enunciado y, por tanto, es previa a las estructuras en que éstos se sustentan. Sin su función configuradora, lo tenido por estas modalidades del abrir no podría hacerse manifiesto.

Como se deduce de lo expuesto hasta aquí, el relacionar característico del habla no se aplica a lo ya dado, sino posibilita el darse mismo de los entes, esto es, configura la trama formal que hace posible el sentido. "Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido."[58] No sin redundancia, puede decirse que el habla viene a ser la *relación de las relaciones* o la estructura según la cual se estructura todo lo que se estructura.

Desde esta perspectiva, se entiende que el tema del habla aparezca ligado al de la totalidad y la conclusión a la que Heidegger llega: el habla, entendida como actividad configurante, es anterior al lenguaje, hablado o escrito, y lo posibilita. "La comprensibilidad 'encontrándose' del 'ser en el mundo' *se expresa como habla*. El todo de significación de la comprensibilidad se expresa como habla. El todo de significación de

la comprensibilidad *obtiene la palabra (Worte)*."[59] La palabra, según este esquema, se ve precedida por el habla. Lo articulado por el habla es la *comprensibilidad* como tal, esto es, en tanto que todo significativo *(Bedeutungsganze)*. Mediante el habla este conjunto referencial, de alguna manera ya poseído en el comprender, se hace explícito o manifiesto.

Sin el habla no se puede emitir palabra. Por esto para Heidegger es una reducción identificar el lenguaje con las palabras. Más bien, como establece en su conocida sentencia, el lenguaje es un *estado* del habla: uno de los modos en los que ésta puede darse. "El lenguaje es habla en estado de expresión."[60] Más adelante se precisa el sentido que tiene, en este contexto, la noción de expresión. Importa, con todo, advertir desde ahora que, como puede fácilmente colegirse de lo que hemos venido explicando, no se trata de una mera exteriorización. Es decir, no es una trasposición o cambio de lugar, un poner fuera lo que se tiene dentro.[61]

Una muestra de la anterioridad del habla respecto al lenguaje —anterioridad en el orden de fundamentación— es que éste se desmembra si no está respaldado por el habla. El lenguaje no es algo en sí mismo: si el comprender lo desasiste, por así decirlo, pierde consistencia. Entonces el lenguaje se cosifica, aparece como una multiplicidad inconexa con la que no se sabe qué hacer. "El lenguaje puede despedazarse en palabras como cosas 'ante los ojos'. El habla es lenguaje existenciario, porque el ente cuyo 'estado de abierto' articula en significaciones tiene la forma de ser del 'ser en el mundo' 'yecto' y 'referido al mundo'."[62] Se pone así de manifiesto la necesaria vinculación entre *habla* y *ser en el mundo*. No hay significado al margen del Dasein y, a la vez, éste no se distingue de la totalidad significativa en la que constitucionalmente está inmerso.

Lo anterior justifica la distinción entre *habla (Rede)* y el *lenguaje (Sprache)*, característica del análisis heideggeriano del logos. El lenguaje es la expresión mediante la que, *hablando*, se da forma al habla originaria. Pero, precisamente por ser derivado tiene cierto carácter de accidentalidad o contingencia. Para que se dé el *lenguaje* es necesaria el *habla*, pero no viceversa. "Tan sólo no debemos dejar de ver que al habla […] no le es esencial la fonación, la 'voz'. Todo expresarse en el sentido de emitir la voz supone ya el habla."[63] Por esto, para Heidegger también el silencio es una forma del *habla*.

No se trata de una afirmación metafórica. El silencio es habla porque, al igual que el lenguaje, hace explícita la trama significativa relativa al habla. La idea se pone especialmente de manifiesto en el análisis heideggeriano de la voz o llamado de la conciencia. Aunque el tema no se relaciona directamente con lo que ahora tratamos, ilustra lo dicho acerca del silencio. "La vocación carece de toda clase de fonación. Mucho menos se formula en palabras —y sin embargo resulta todo menos oscura e imprecisa—. *La conciencia habla única y constantemente en el modo del callar*."[64] El silencio es una forma de *decir* que no precisa de palabras. Con todo, la interpretación heideggeriana va más allá: el silencio no es sólo ausencia de palabras, sino que da noticia asimismo del comprender, es también manifestativo. Por tanto, tiene carácter configurante, es un positivo hablar.[65]

El contraste entre lenguaje y silencio sirve para poner de manifiesto que el *decir* con

palabras no es sólo emitir sonidos; y que el *decir* sin palabras no es sólo no emitir sonidos. En ambos casos, el *decir* remite, como a su supuesto, al habla como articulación de lo vitalmente incorporado en el comprender mismo. Al establecer que *callar* es una forma de hablar, Heidegger da un paso adelante en su interpretación del lenguaje. Si se deslinda el habla de las palabras se puede dar el salto a su dimensión *funcional* y, por ende, no estrictamente lingüística. Se introduce entonces la noción que, a nuestro parecer, constituye la clave del análisis: la prioridad, en el caso del habla originaria, del escuchar sobre el hablar.

El *decir* es posible porque el articular del habla es, fundamentalmente, un *escuchar*. En lo que sigue se desarrollará este asunto más ampliamente. De momento basta con señalar que Heidegger vincula, prácticamente asimila, la posibilidad de escuchar —exclusiva del Dasein— al *estado de abierto* como forma de ser que le corresponde.

> En cuanto estructura existenciaria del "estado de abierto" es el habla algo constitutivo de la existencia de éste. Al hablar le son inherentes como posibilidades el oír y el callar. *únicamente en estos fenómenos se hace del todo clara la función constitutiva del habla para la existenciariedad de la existencia*. Por lo pronto se trata de poner de manifiesto la estructura del habla en cuanto tal.[66]

En el texto aparece la ambivalencia de la noción de *habla (Rede)* heideggeriana. Por una parte, es uno de los modos de apertura y así se considera en el apartado que se le dedica en *Ser y tiempo*. A esto se refiere Heidegger cuando afirma que *por lo pronto* hay que realizar un análisis estructural del habla. Por otra parte, en tanto que se establece una estrecha relación entre el habla y el *estado de abierto*, no queda tan claro que habla y forma de ser del Dasein se distingan.[67] "¿Es un útil 'a la mano' dentro del mundo, *o tiene la forma de ser del Dasein*, o ninguna de las dos cosas?"[68] De ser así, el habla no sería un existenciario más, sino el carácter radical o definitorio del hombre: lo que estrictamente le compete.[69] Hay que concluir, todavía provisionalmente, que el análisis del Dasein conduce a un sentido amplio del habla, que —como el escuchar— excede los límites de su función lingüística.

De momento basta con indicarlo, antes de retomar el hilo conductor. ¿En qué consiste el *articular* en el que, en última instancia, se resuelve el habla? Tradicionalmente se ha atribuido al lenguaje la propiedad de comunicar: ¿qué relación guarda el *habla originaria (Rede)* con la comunicación? ¿Cómo se explica, desde este esquema, el ponerse en contacto con el otro mediante la palabra? La solución heideggeriana es coherente con la tesis que está en la base de su planteamiento. La comunicación mediante el lenguaje es posible porque el ser en el mundo implica ser inmediatamente con los otros. "En el habla en cuanto comunicación se torna lo hablado accesible al 'ser ahí con' de otros, regularmente por la vía de fonación en el lenguaje."[70] Por tanto, hay que invertir el orden de los elementos que intervienen en la comunicación. No es la palabra la que pone en contacto a los hombres. El Dasein se comunica mediante la palabra porque es de antemano con los otros: no hay distancia entre existir y ser en relación con otros Dasein.

De esta manera, si el *ser con* se desprende de la constitución misma del Dasein, el

lenguaje no es la forma de unir a sujetos originalmente aislados, sino la *expresión* de este *ser con*.[71] Queda entonces de manifiesto que, en estricto sentido, no es necesario el lenguaje para vincular al Dasein con los otros —estar relacionado con los otros le viene con el existir, no depende de que hable o no con ellos—. Más bien, sólo es posible que el Dasein se comunique mediante el lenguaje porque, por así decirlo, estaba de antemano comunicado.[72]

El lenguaje es el fenómeno en el que con más claridad se manifiesta el carácter constitucional del ser con otros del Dasein. Sin embargo, más importante para nuestro tema es que el *ser con* remite necesariamente al *ser en* del que, en última instancia, se deriva. Sólo porque el Dasein, en cada caso, es su *ahí*, esto es, se convierte con el mundo al que se refiere —*es su referirse*—, el lenguaje es inteligible para los otros. "Al habla es inherente aquello sobre lo que habla. El habla da noticia de algo y la da en determinado respecto. De aquello sobre lo que habla saca lo que dice en cada caso como tal o cual habla, lo hablado en cuanto tal."[73] El fundamento último del lenguaje es, entonces, la común pertenencia a la apertura o espacialidad originaria que hace posible que hablar sea siempre hablar *sobre algo*. Como explicamos, Heidegger señala que esta estructura intencional no es exclusiva de la proposición, sino que está implícita en todas las formas del lenguaje.

En este contexto se justifica que el *decir* sea hablar original que, sin concurso de palabras, articula. *Decir es articular*. El habla comparece, desde esta óptica, como una forma de relacionar de peculiar índole. Esta función del habla se capta con más precisión si se establece la *ganancia* que supone respecto al encontrarse y el comprender. La totalidad de significatividad que el habla revela o pone de manifiesto no es ajena al Dasein: a una con su ser se halla comprendiéndola, esto es, proyectándose desde las posibilidades que le ofrece. Por tanto, en sentido estricto, el habla no es algo que se añada o se conquiste, una especie de aprehensión o toma de conciencia posterior al existir. El habla no proporciona al Dasein un "material" significativo con el cual operar; es previa a cualquier maniobra exclusivamente racional.

El habla es *decir* de lo ya abierto por el encontrarse y el comprender. "El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el 'encontrarse' del ser en el mundo."[74] Un *decir* no determinante, sino conformador de las condiciones que posibilitan los múltiples modos de referirse al ente del Dasein. Es importante insistir en el carácter indeterminado del *decir* propio del habla, pues si se asimila su estructura a una forma dada —por ejemplo, la proposicional— se anula en lo que tiene de característico.[75] Esto es, como dar origen significativo: único modo de justificar la estricta dependencia del ente respecto al logos, sin que esta dependencia sea constitutiva. El habla posibilita la comparecencia del ente, pero no lo produce en estricto sentido.

En este punto del análisis Heidegger aborda el núcleo de la cuestión que nos ocupa —a saber, la índole del lenguaje—. Supuesto que la forma de las cosas es su *ser para*, esto es, su carácter instrumental, y, por tanto, que no son *en sí*, sino que reciben su significado del conjunto, para acceder a los entes es preciso haber advertido ya, de modo tácito, la trama significativa de la que forman parte. La función del habla consiste en

hacer explícito este tejido cambiante que se presupone en toda relación con el ente. Se identifica, en última instancia, con la intencionalidad estructural —es decir, global no facultativa— que el Dasein es. Por esto Heidegger sostiene que no es necesario afirmar algo del ente, esto es, el decir del enunciado, para hablar *sobre* algo.

No hace falta tematizar un ente para *traerlo* a comparecencia.[76] Como antes se dijo, todo hablar tiene su sobre qué: "El habla tiene necesariamente este elemento estructural porque contribuye a constituir el 'estado de abierto' del 'ser en el mundo'; su estructura peculiar está determinada por esta estructura fundamental del Dasein".[77]

Una vez establecidas estas coordenadas se puede analizar la comunicación desde la perspectiva que Heidegger considera adecuada, esto es, desde una perspectiva ontológica. La comunicabilidad inherente al Dasein tiene su fundamento —como se sigue de lo que antes se expuso— en la referencia inmediata al mundo que lo constituye. Sólo desde esta base se explica que el Dasein *hablando* se entienda con los otros. Las palabras de por sí no tendrían ningún sentido sin la común pertenencia al mundo que determina su modo de ser.

Por tanto, el habla, en su acepción de habla originaria *(Rede), no es intermitente*;[78] hablamos sin parar, pues hasta el más elemental de nuestros comportamientos supone el comprender que por su concurso se articula; "…tiene que comprenderse el fenómeno de la *comunicación* en un amplio sentido ontológico […] En esta comunicación se constituye la articulación del 'ser uno con otro' comprensor. Ella despliega lo que hay de común en el 'coencontrarse' y en la comprensión del 'ser con'."[79] El lenguaje no entabla la comunicación, es la *expresión* de una comunicación previa en la que se fundamenta. Ésta le viene dada al Dasein con su ser y, por tanto, en sentido estricto no puede disponer de ella: el *ser con* es uno de sus elementos estructurales.

No es que el lenguaje sea superfluo, sino que su función no se restringe al intercambio entre subjetividades. También en este terreno, Heidegger se opone frontalmente al psicologismo y al subjetivismo. De la misma manera que considera erróneo explicar el conocimiento como un puente que venga a unir un sujeto aislado con el mundo —si no son de antemano unidos, no hay puente que valga—,[80] a su parecer, tratar de relacionar mediante el lenguaje a dos sujetos originariamente incomunicados es una maniobra artificial y, rigurosamente hablando, irrealizable.

La reflexión filosófica en torno al problema de la *proyección sentimental*, por ejemplo, desconoce que toda proyección supone el previo abrir del otro añejo al ejercicio mismo del existir. Por esto también parte de sujetos aislados que entran en relación *a posteriori*. "Este fenómeno llamado, no precisamente de una manera feliz, 'proyección sentimental', tendería ontológicamente el puente, por decirlo así, que llevaría del peculiar sujeto, el solo dado inmediatamente, al otro sujeto, inmediatamente siempre cerrado."[81] Sin embargo, la comunicación es el supuesto sin el cual el lenguaje no sería un *decir*, esto es, un *hablar sobre*, sino pura autorreferencialidad. En este caso, paradójicamente, el habla no cumpliría su función esencial: *decir*.

Ahora bien, como ya se ha visto, este *decir* no ha de entenderse como una operación posterior al tener lo dicho. No es que primero se comprenda algo y, ya que se "atrapó",

se diga. El decir es inmediatamente tener lo dicho. Más exactamente, decir no es otra cosa que la comparecencia misma de lo dicho, respecto a la cual no tiene sentido hablar de la sucesión. En el *decir* se juega, visto desde este contexto, el ser mismo del ente que no comparece sin su intervención. El habla, entonces, se entiende como la pura *transparencia* en la que el ente se manifiesta.

No hay distancia entre el manifestarse del ente y el decir: la inmediatez que Heidegger atribuye al habla apofántica justifica la distinción entre ésta y el lenguaje. De esta manera, la única posterioridad a la que se puede apelar, en lo que al habla se refiere, es el *después* del encontrarse y el comprender. Con todo, el matiz únicamente enfatiza la dependencia del habla respecto a lo *ya tenido* en el comprender, pues los modos de apertura son igualmente originarios.

En lo que va del análisis heideggeriano del habla hay elementos para adelantar un par de conclusiones. El habla no es un algo más respecto al ser mismo del Dasein, sino uno de sus componentes estructurales.[82] Una vez entendida la simultaneidad entre el hablar y el ejercerse de la existencia resulta clara la distinción entre habla *(Rede)* y lenguaje *(Sprache)*. Ser y *decir* son indiscernibles, pero no lo son ser y hablar en el sentido de comunicarse mediante la palabra. La comunicación es posterior y supone al habla en su dimensión apofántica. Sin embargo, esta posterioridad no implica una ruptura. El lenguaje es expresión o forma externa del habla, por lo que es posible reconocer en él la comprensión primitiva de la que se nutre.

Por tanto, el lenguaje no se explica como algo artificialmente añadido al habla sino, por así decirlo, como su prolongación natural. En éste se expresa, valga la redundancia, el *ser en el mundo* del *ser en el mundo*. Es indispensable advertir el carácter netamente formal de esta interpretación del lenguaje. Se obtiene así una noción más precisa de lo que, en este contexto, significa *expresión*. El lenguaje expresa la exterioridad misma del Dasein, su originario estar referido a lo que le rodea.

> Todo hablar "sobre…" y que comunica mediante lo hablado tiene al par el carácter del "expresarse". Hablando se *ex*presa el Dasein no porque como algo "interno" empiece por estar recluso relativamente a un "afuera", sino porque en cuanto "ser en el mundo" y comprendiendo es ya "afuera". *Lo expresado es justamente el "ser afuera"* […][83]

De aquí que, de alguna manera, el lenguaje reproduzca el movimiento característico de la existencia: no es algo dado, sino un incesante hacerse o autogestarse.[84]

Como ya se dijo, hay una inmediata relación entre comprender y lenguaje. Lo expresado en el lenguaje es, precisamente, la copertenencia entre Dasein y mundo. Sin embargo, lo anterior no impide que la línea directa de la que el lenguaje es expresión, a saber, la continuidad entre existir y *ser en el mundo*, pueda ser de alguna manera alterada. Cuando el lenguaje no responde a la conexión de la que venimos hablando, se convierte en pura palabrería; se produce una escisión entre el *decir* mediante el que el ente comparece y la palabra. Entonces el lenguaje se vuelve opaco y, en consecuencia, entorpece la comunicación. En el tercer apartado de este capítulo analizamos ampliamente este fenómeno.

El hecho de que pueda darse un modo decadente del lenguaje permite, por contraste, mostrar su condición original. Si el alejamiento del comprender en el que se sustenta comporta su deterioro, la función expresiva que se le atribuye está más emparentada con el abrir mismo del Dasein que con la expresión en el sentido de exteriorización o salir de sí. El lenguaje manifiesta que el Dasein no puede, por así decirlo, *emprender la salida* porque está desde siempre fuera. El lenguaje, más que un contenido, expresa el *estado de abierto* que constituye a la existencia.[85] Es expresión del dinamismo descubridor propio del ente cuyo *lugar* es la apertura. Se concluye entonces que el lenguaje remite al *decir*, y en tanto que éste es, a su vez, una función, lo que el lenguaje expresa es la previa articulación significativa mediante la que se *destaca tácitamente*: ésta es la paradoja, lo incorporado en el comprender.

Desde esta perspectiva, el *lenguaje* comparece como una especie de testimonio o anuncio del *habla* entendida como prefiguración significativa que proporciona al Dasein las referencias que posibilitan la captación del ente. De aquí que Heidegger insista en la necesaria indeterminación estructural del habla. Es importante considerar detenidamente este punto, pues, a nuestro parecer, es clave en la caracterización heideggeriana no sólo del habla apofántica, también en la del lenguaje. En el segundo capítulo de este trabajo expusimos detalladamente el análisis heideggeriano de la estructura básica del logos. Paralelamente, se desmonta la estructura proposicional para poner de manifiesto su índole derivada. Se llega a la conclusión que la estructura básica del logos, esto es, en la que se fundan todas sus formas, es una estructura *flexible: síntesis* y *diáiresis* no son excluyentes —como la tradición lo interpreta—. El logos, en su función primaria, las reúne en un solo movimiento.

Entre los aspectos relevantes de este planteamiento hay que destacar los que son de especial interés para el asunto que ahora nos ocupa, a saber, la caracterización del lenguaje como habla. Antes que nada, es necesario subrayar el *lugar* en el que aparece el análisis del lenguaje: cuando se trata de determinar el elemento formal de la comprensión. No es extraño entonces que la cuestión se plantee como análisis de una estructura. Ahora bien, aun cuando Heidegger reconoce la necesidad de *sujetar* de alguna manera la fluidez inherente al logos —por eso investiga su estructura—, parte de la base de que esta estructura debe poseer una plasticidad análoga a la de la existencia misma: ha de convertirse, de alguna manera, con ésta.[86] En consecuencia, la estructura buscada ha de ser, por así decirlo, *no estructural*. Esto es, ha de conservar la función formal que tradicionalmente se ha atribuido al logos, sin asimilarlo a una forma rígida o estática.

Hasta aquí el contexto en el que se sitúa la tematización del habla *(Rede)*, que, según se vio, en la interpretación heideggeriana se distingue del lenguaje *(Sprache)*. Se obtiene así una visión unitaria de la noción de habla que acabamos de presentar. Primero hay que subrayar que la intención de anteponer la movilidad de lo vivo a estructuras solidificadas orienta el análisis.

No son propiedades con que sólo empíricamente cupiese arramblar en el lenguaje, sino caracteres existenciarios que tienen sus raíces en la constitución del Dasein y son lo único que hace posible ontológicamente lo que se dice lenguaje. El hecho de que a menudo *no* lleguen a expresarse "verbalmente" es

sólo señal de una determinada forma de habla, la cual, en tanto es, no puede menos de ser en la totalidad de las estructuras mencionadas.[87]

Es decir, el *sobre qué* del habla, lo hablado *en* ella; lo *hablado por ella*; la *comunicación* y la *notificación*,[88] operan en el complejo articulado del comprender, sin adoptar necesariamente una forma lógico-gramatical.

Por tanto, las notas constitutivas del habla se dan con independencia de que se expresen lingüísticamente; el habla puede adoptar formas que, en principio, no tienen relación con el lenguaje. Antes se señaló que el ser *hablante* del Dasein se manifiesta en modos tan diversos como prometer, amonestar o defender a alguien.[89] En todos estos casos, el habla subyace como elemento articulante. Heidegger somete al lenguaje a una especie de *indiferenciación* que lo habilita como estructura de todo comportamiento humano; funciona como forma básica de la referencialidad constitutiva del Dasein.

Ahora bien, como se expuso, esta relación es indiscernible del ejercicio ininterrumpido de la propia existencia, por lo que no puede reducirse a un *tipo* de relación con el ente, sino que más bien las antecede a todas y las posibilita. Entonces es reduccionista tematizar el lenguaje exclusivamente desde la óptica del conocer. El habla, y con ésta el lenguaje, es anterior a la teoría, es incluso previa a la distinción entre teoría y práctica, porque es la forma del comprender, supuesto fundamental de los distintos modos en los que se ejerce la existencia.

Habida cuenta de lo anterior, se entiende que Heidegger establezca una clara línea de demarcación entre una adecuada teoría de la significación y el análisis de la consideración teorética de los entes —en última instancia, una teoría de la ciencia—. El habla abarca al hombre en su integridad y, por consiguiente, incluye como una *modificación* suya la estructura lógico-gramatical que ha imperado en la consideración del lenguaje. Sin embargo, en contra de lo que la tradición filosófica pretende, no se identifica con este esquema.

La empresa de *emancipar* la gramática de la lógica ha menester una *previa* comprensión *positiva* de la fundamental estructura apriorística del habla en general como existenciario, sin que pueda lograrse corrigiendo y completando simplemente la tradición. A este respecto hay que preguntar por las formas fundamentales de una plausible articulación significativa de lo comprensible en general, y no sólo de los entes intramundanos conocidos en una contemplación teorética y expresados en frases.[90]

Se trata, pues, de la configuración de una nueva gramática *no gramatical* sino apriorística; una gramática que responda a la constitución del ente del que, de alguna manera, el habla es forma.

Como puede observarse, mediante esta operación Heidegger amplía considerablemente el campo de la intencionalidad. La expresión es inexacta. Más bien se opone a que la intencionalidad siga entendiéndose de manera *sectorial*. El Dasein es, estructuralmente, referencialidad: está íntegramente orientado o abierto a lo que lo rodea. En última instancia, éste es el sentido de la fórmula *ser en el mundo* como descripción de la existencia. Ahora bien, aunque en el habla no se agota el *ser en*, es el modo de

apertura que recoge, insistimos en este punto, lo que se podría llamar componente formal del Dasein. No es necesario remontarse a la lógica y al conocimiento, diría Heidegger, para acceder al sentido. Para dar cuenta de la pretendida *racionalidad* humana basta con poner de manifiesto el auténtico alcance de lenguaje.

"Del ser del 'ahí', es decir, el encontrarse y el comprender, es constitutiva el habla; por su parte, Dasein quiere decir 'ser en el mundo'; luego, en suma: en cuanto 'ser en' hablando, ya se ha expresado el Dasein. Éste tiene lenguaje."[91] El hombre es el ente que tiene logos. La frase refiere al inmediato *ver* inherente al Dasein en tanto que pertenece al *ahí* o apertura. Así pues, el logos constituye algo así como la columna vertebral de la existencia, es el elemento estructural que otorga dirección o regula todas las formas de relacionarse con el ente a partir de las que ésta puede proyectarse. Desde esta perspectiva, la reinterpretación heideggeriana del logos ha de entenderse como una *ampliación*: el *habla* impregna y posibilita todo comportamiento humano. El lenguaje de la lógica y la gramática, en cambio, carece de la interna movilidad —vitalidad— del logos así entendido. Es una de las líneas en las que el *habla* se ejerce.

Sólo mediante esta ampliación es posible devolver la cuestión del lenguaje al lugar que estrictamente le corresponde, a saber, a la ontología fundamental entendida como analítica existenciaria. Se puede concluir que la pregunta por el lenguaje no es distinta de la pregunta por la constitución misma del Dasein: *"La teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología del Dasein*. Su prosperidad o decadencia sigue los destinos de ésta".[92] Una vez establecida, explícitamente, la relación entre teoría general de la significación y constitución del Dasein, se justifica la crítica heideggeriana a la consideración lógico-gramatical del lenguaje.

El contexto del análisis del *habla* es la ontología fundamental. Esto es, la investigación del *a priori* que hace al Dasein ser tal: la generalidad que gobierna su particularidad o finitud —idéntica en todos los casos—. Por ello una estructura como la proposicional, que regula sólo una de las posibilidades del Dasein, no es una explicación radical del lenguaje. Fundamentalmente porque no respeta la esencial fluidez que, como forma de ser del Dasein, le corresponde: lo encierra en estructuras dadas. Además, estas estructuras, en tanto que dadas, son, evidentemente, *a posteriori*, por lo que no pueden situarse en la dimensión donde acontece el primer contacto con lo que es; el *decir*, en cambio, remite al descubrir originario.

> Pero la significatividad misma, con la que el Dasein es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de posibilidad de que el Dasein que comprende pueda, como Dasein que interpreta, abrir lo que se dicen "significaciones", que por su parte fundan el posible ser de la palabra y el lenguaje.[93]

La investigación sobre el *habla* explora lo que propiamente concierne y define al Dasein; de aquí que Heidegger considere insuficiente, por tratar el fenómeno fuera de su contexto, a la *filosofía del lenguaje*.[94] Las diferentes teorías discurren por un solo carril; toman como hilo conductor sólo alguno de los elementos constitutivos del habla, por ejemplo la *expresión* o la *notificación*.[95] Sin embargo, insiste Heidegger, se dan todos, aunque no sea de modo explícito, en todo lo que el Dasein hace. En definitiva, el

curarse de[96] está respaldado, y hasta cierto punto precedido, por el *habla* como elemento configurante.

Se reconduce así el lenguaje al ámbito que pertenece, labor fundamental en lo que respecta al análisis del logos. "La anterior exégesis del lenguaje ha pretendido simplemente señalar el 'lugar' ontológico de este fenómeno dentro de la constitución del Dasein […]"[97] Para saber lo que el lenguaje es hay que insistir en que no es algo añadido al Dasein, sino su forma de ser. De esta manera se recupera su estatuto ontológico, inadvertido en la historia de la filosofía —para Heidegger, historia del olvido del ser—.

Una vez establecida la relación entre *habla apofántica* y ontología fundamental, Heidegger prosigue el análisis. Para explicar el habla, como se expuso, en primer lugar la compara con la estructura proposicional. Mediante este procedimiento muestra que el *habla* es una función prereflexiva, y que no se expresa necesariamente en forma lingüística. En el habla *(Rede)* se fundamenta todo lenguaje explícito *(Sprache)*.

Por tanto, atribuye al habla una función apriorística; opera como condición de posibilidad, anticipa cualquier otro modo de estructuración formal.

> El "comprender" […] mantiene las relaciones indicadas en un previo "estado de abierto". En el familiar "mantenerse en ellas" mantiene este "previo" como aquello en que se mueve su referir*se*. El comprender mismo se deja referir en y por estas relaciones. *El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un "signi-ficar"*. En su familiaridad con estas relaciones "significa" el Dasein a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su "ser en el mundo".[98]

El habla equivale al *significar* característico del Dasein; aparece como el tipo de *discursividad* correlativo a la *apertura* que determina al *ser en el mundo*. Inmediatamente, por el mero hecho de ser, el Dasein está ya *hablando*, esto es, articula lo ya captado en el comprender.[99] De aquí la afirmación heideggeriana según la cual sólo se puede hablar de sentido en relación con el Dasein.[100]

El sentido es, por así decirlo, el punto de convergencia del logos y el ente. Habida cuenta de que, entre ambos, no media movimiento alguno, la relación es *a priori* y, en cierta medida, constitutiva de ambos. No hay sentido sin Dasein ni Dasein sin sentido: el ente no tiene más realidad que su referencialidad en términos significativos al Dasein; el Dasein no es más que su estar estructuralmente referido a lo que le rodea. Esto es, previa relación con el ser —*precomprensión*— que posibilita la comparecencia del ente.[101]

El análisis del *habla* como *modo de apertura* pone de manifiesto la relación entre ésta y verdad. En el apartado de *Ser y tiempo* que se dedica al habla no se desarrolla explícitamente el problema. Sin embargo, la caracterización del *habla* obliga a replantear la cuestión eje del análisis heideggeriano del lenguaje, a saber, su propuesta sobre la verdad.

Ya en la "Introducción" de *Ser y tiempo* se caracteriza el logos como habla apofántica y, a partir de esta noción, se anuncia la relación entre habla y verdad. Por esto, en ese lugar, Heidegger establece la estricta correspondencia entre logos y fenómeno.[102] Con todo, en ese momento la afirmación tiene todavía el carácter de

supuesto. Esto es, ha de ponerse de manifiesto en los análisis posteriores. “Así pues, es inherente al *logos* el ‘estado de no oculto’, la *alé̱theia* […] Lo expuesto anteriormente, en una exégesis dogmática, por decirlo así, del *logos* y de la *alé̱theia*, ha encontrado ahora su comprobación fenoménica.”[103] La verdad, según este planteamiento, es más originaria que cualquier conocimiento y lo posibilita. El *decir* del habla, entonces, es una especie de génesis: no crea el ente, pero capacita para *asirlo* significativamente, permite que emerja a una con el Dasein.

Es importante advertir que *no media operación* entre el descubrir del habla y la verdad como lo descubierto: se sostienen mutuamente y, en última instancia, este sostenerse no es otra cosa que la movilidad inherente al Dasein. El descubrir no es intermitente, se da con el existir y sólo se interrumpe si éste desaparece. Por su radical inmediatez, la verdad no puede ser probada, en el sentido de ser objeto de una demostración: es el supuesto por antonomasia.[104] Queda de manifiesto el sentido del *ahí* como determinación del Dasein: quiere decir, como más adelante se desarrolla, posibilidad de *escuchar*, esto es, estar ya comprendiendo a la vez que siendo.

La verdad es un elemento estructural del Dasein, a tal punto que, afirma Heidegger, la única salida del escéptico es el suicidio, pues sólo puede desvincularse de la verdad eliminando el *ahí* que lo constituye.[105] El habla es forma de la existencia, por lo que no puede restringirse a una de las posibilidades en las que el Dasein se despliega. En este sentido, la función que se atribuye al *decir* no es *determinante* sino *desocultante*. Esto significa que no se ejerce unilateralmente, sino que es el *esquema formal básico* de proyección del Dasein.[106]

Mediante este procedimiento, como es evidente, se deslinda el logos, y, por consiguiente, la verdad, de la estructura de la proposición y la lógica que le es inherente.[107] Además, se lleva a cabo una considerable ampliación de la noción del lenguaje. Éste viene a ser como la forma del Dasein, de tal manera que su función y el ejercerse de la existencia se identifican: ser para el Dasein es descubrir. Hay que concluir que el lenguaje tiene carácter constitutivo. Para Heidegger, el hablar no es una actividad sectorial o localizada; involucra íntegramente al existir y le otorga unidad. Por esto, es válido afirmar que el Dasein habla sin interrupción, aun cuando no emita palabras.

Una vez que el habla se deslinda de la noción de *logos* que prevalece en la tradición, se caracteriza directamente. Aparece entonces la nota que, a nuestro parecer, constituye la clave de la noción heideggeriana del lenguaje: el *habla (Rede)* es, fundamentalmente, *oír*. “La relación del habla con el comprender y la comprensibilidad resulta clara si se fija la atención en una posibilidad existenciaria inherente al hablar mismo, el oír.”[108] Obviamente no se trata del oír en sentido acústico; Heidegger no se refiere a la facultad, orgánicamente localizada, que nos hace aptos para percibir sonidos. Sin embargo, no deja de haber cierta afinidad entre el oír sensible y el oír referido al habla.

La relación que se establece entre *hablar* y *oír* permite llegar a las últimas consecuencias de la reelaboración heideggeriana de la noción de logos. Aquí está el *quid* de la superación de las estructuras lógicas tradicionales y del acceso a una acepción de la racionalidad humana más flexible. Se entiende entonces que este *oír* tiene un amplio

sentido: aparece como la nota diferencial o distintiva del hombre. En este contexto reaparece el carácter ambivalente del habla. Es un modo de apertura, pero también es la forma genérica del comprender. Es decir, rebasa sus propios límites y se propone como modo primario de apertura del Dasein.

De alguna manera, entonces, el habla recoge en sí a los otros modos de apertura y viene a ser la forma básica de relación con el ser del Dasein, punto de partida de la ontología fundamental heideggeriana. Desde esta perspectiva, *oír* se entiende como *comprender* —modo de saber respecto al cual el conocimiento tiene carácter derivado—. No es casual, afirma Heidegger, que cuando no se oye bien se diga que no se entiende. El oír remite, también en su acepción cotidiana, primero, al sentido o la significación y, sólo en segundo lugar, al fenómeno acústico.

Con lo dicho hasta aquí basta para captar el alcance que en esta interpretación se atribuye al *oír*. La función del habla es articular. Pues bien, ¿en qué sentido puede ser el oír un articular? ¿Por qué se aborda el fenómeno del comprender desde este ángulo? Responder a estas preguntas exige tocar el centro de la teoría de la significación heideggeriana. El oír del que se está tratando tiene un carácter radicalmente formal: articula, es decir, relaciona. En este sentido, no pone el significado ni lo crea. Sin embargo, no debe identificarse con un relacionar material, lo relacionado en el articular es el tejido mismo de relaciones dentro de las cuales el ente comparece.

Ahora bien, como función apriorística que es, el habla, el oír, se anticipa y, en este sentido, configura o proporciona el esquema mediante el cual son accesibles los entes. Es importante advertir, por una parte, que el relacionar al que nos referimos se sitúa en la dimensión del sentido: sólo desde el esquema, no explícito sino virtual, del todo de las relaciones, *algo aparece como algo*. Es decir, es lo que es. Por otra parte, hay que subrayar el carácter inmediato de este relacionar: no es otra cosa que la pertenencia a la apertura del Dasein. Se ve entonces que el relacionar que Heidegger denomina oír no es algo de lo que el Dasein, por así decirlo, se valga; algo así como una capacidad entre otras. De ahí su implicación con el mundo: el correlato de un ente cuyo ser es relacionar consiste, a su vez, en un plexo de relaciones.

Así se perfila más nítidamente el tipo de discursividad que Heidegger atribuye al *habla*. Las nociones determinantes en esta caracterización son las de *relación* y *sentido;* por no decir que, en este contexto, ambas aluden a lo mismo. Además, resulta claro que el relacionar del habla es una especie de configuración, y ésta no es otra cosa que el sentido como esquema desde el que la existencia se proyecta. "Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora."[109]

En la consideración del habla como posibilidad de oír se pone de manifiesto su relación con el comprender entendido indiferenciadamente, es decir, como pre-comprensión del sentido. Desde este punto de vista, el escuchar aparece como modo primario de apertura del Dasein. "El 'ser ahí' oye porque comprende."[110] En función de este *poder oír (Hören)* el Dasein se habilita para *obedecer (Horchen)*.[111] Heidegger

pone de relieve con esto la *subordinación* al ser que el habla implica: tiene un papel preponderante precisamente porque su inmediatez se explica como cierta *receptividad* implícita en el verbo oír —más patente, en español, en el verbo escuchar—. Lo anterior no significa que el habla sea pasividad, pues se estableció su carácter configurante, sino la imposibilidad por parte del Dasein de intervenir o disponer del abrir que le es propio. Dicho de otra manera, del *oír* se deriva el *obedecer* porque es lo radicalmente *a priori*, aquello que sale del control, del arbitrio humano.

En la caracterización del habla como *poder oír* está implícito el rasgo que, a nuestro juicio, constituye el elemento esencial de la interpretación heideggeriana del lenguaje. La importancia que Heidegger concede al habla se debe a que es expresión de la pertenencia a la apertura *(Da-sein)* que determina el modo de ser de la existencia. "El hombre se manifiesta como un ente que habla. Esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de la fonación, sino que este ente es en el modo del descubrir el mundo y del Dasein mismo."[112] El hombre está subordinado a la apertura originaria. En tanto que el habla remite a esta *especialidad* o ámbito más amplio que el Dasein, es el signo que lo define. De aquí que en etapas posteriores se lleve a cabo una especie de emancipación o separación del habla: más que ser una posesión humana, posee al hombre.[113]

Por tanto, como el comprender se resuelve en el oír propio del *habla originaria (Rede)* —distinta del *lenguaje (Sprache)*—, el hombre es más un oyente que un hablante. Oír implica, por decirlo de modo gráfico, estar metido en el *Da-sein*, esto es, en la apertura. Aun cuando el hombre es necesario para que el sentido del ser se revele, no se identifica con la apertura que lo hace posible. Este carácter de mediación, de ser instrumento para que el ser se manifieste, es precisamente el habla. Como se explica en el siguiente apartado, la corrupción del lenguaje proviene de una especie de expropiación de la apertura por parte de lo que Heidegger denomina el *uno (das Man)*. En el fenómeno de las *habladurías (Das Gerede)* se hace patente que el *habla* no es posterior al ser del Dasein. Si el abrir se ve afectado por las imposiciones del uno, inmediatamente el lenguaje se desarraiga y entorpece la comprensión.

4. Las habladurías

Del análisis de los modos de apertura, en general, y del habla, en particular, se desprende que el Dasein inmediatamente *abre* o está situado en la compresión de lo que lo rodea. En este sentido, con él se da, sin mediación alguna, la verdad. "Con el ser del Dasein y su 'estado de abierto', y con igual originalidad que ellos, es el 'estado de descubiertos' de los entes intramundanos."[114] Entonces, verdad se entiende aquí como la comparecencia de los entes a partir del carácter de proyecto del Dasein. Desde este punto de vista, el Dasein no puede decidir acerca de si hay o no verdad. Ésta se da a una con la existencia. Hay verdad si hay hombre. Sin embargo, como se expone en lo que sigue, el hecho de que la verdad siempre acompañe al Dasein no garantiza una visión diáfana. Por el contrario, la mayor parte de las veces el descubrir está como empañado, sometido al mirar de corto alcance de lo que Heidegger denomina *el uno (das Man)* o

sujeto impersonal de la cotidianidad.

Esto es así incluso en el caso de la ontología. Mejor dicho, la desviación que la afecta desde su inicio guarda una estrecha relación con esta tendencia a mirar desde los cánones prestablecidos por el *uno* inherente a la constitución del Dasein. El Dasein interpreta la comprensión inmediata que tiene de sí mismo desde el *uno*. Por esto, concibe su forma de ser desde el ente intramundano y no advierte el fenómeno del mundo que también se cosifica; "…la comprensión del ser dominante inmediata y regularmente concibe el ser en el sentido de 'ser ante los ojos' y encubre así el fenómeno original de la verdad".[115]

Para exponer el fenómeno del *uno* es preciso retroceder, aunque sea brevemente, a lo que hemos visto acerca del *ser con (Mit-dasein)* inherente al Dasein. La pertenencia al mundo no sólo conlleva el inmediato contacto con los entes distintos de él, implica también el encuentro obligado con los otros. El Dasein está *a priori* relacionado con los otros Dasein, y esta relación lo constituye, esto es, lo determina estructuralmente. La comunicación, como se vio en el análisis del habla, es expresión del *ser con*. En contra de lo que podría pensarse, la comunicación no establece la relación de un Dasein con otro, más bien, se puede dar porque éstos estaban previamente relacionados. Pues bien, *el uno* como *existenciario*[116] no es más que la forma que adopta el *ser con* regularmente.

De entrada, el *quién* del *ser con*, esto es, todo Dasein visto desde su relación con los otros, es un sujeto impersonal que se impone dictatorialmente sobre el Dasein del caso. Por decirlo de modo plástico, desde su mismo punto de partida, el hombre está atrapado por un modo de ver alienante que no proviene de una instancia distinta a sí mismo sino que se desprende del modo como está constituido. "El 'uno mismo', por mor del cual es cotidianamente el Dasein, articula el plexo de referencias de la significatividad."[117] Esto es así precisamente porque el carácter de relación con los otros determina estructuralmente al Dasein, de modo que su ser está como impregnado de la *tendencia* a mirar con los ojos de los demás y medirse a sí mismo y a lo que le rodea desde la perspectiva de los otros.[118] Ahora bien, como a todos les pasa lo mismo, resulta que el parámetro es una especie de regla abstracta, homogénea, que a todos sojuzga y no se parece a nadie.

"Todos son el otro y ninguno él mismo. El 'uno' con el que se responde a la pregunta acerca del 'quién' del Dasein cotidiano es el nadie, al que se ha entregado en cada caso ya todo Dasein en el 'ser uno entre otros'."[119] En la vida cotidiana el Dasein es desplazado de sí mismo, el *uno* lo usurpa no en aspectos parciales sino en su ser mismo, puesto que es quien decide, y, por consiguiente, conforma el círculo de posibilidades desde las que, en cada caso, se proyecta. Por esto, afirma Heidegger, el uno descarga al Dasein de la responsabilidad de ser, esto es, del deber ineludible de responder de sí mismo y, lo que es todavía más grave, de afrontar el inacabamiento constitutivo de la existencia que no puede darse nunca por definitivamente realizada. De aquí que las características del uno sean la *inautenticidad (Uneigentlichkeit)* y la condición de *no ser sí mismo (Unselbständigkeit)*.[120] Para redondear la exposición acerca del uno es preciso añadir un par de observaciones.

En primer lugar, en su calidad de existenciario, el uno es una determinación ontológica no de orden psicológico. Por tanto, no puede asimilarse a una deformación producida *a posteriori*, esto es, que tenga su origen en el impacto que produce en cada hombre el comportamiento de los otros. Como ya se dijo, de entrada el hombre se interpreta e interpreta lo que lo rodea de esta manera sesgada. Por esto, aunque el fenómeno descrito tiene que ver con lo que se ha dado en llamar masificación del hombre y otras clasificaciones de corte sociológico, es previo a estas categorías, que, más bien, tienen su referencia última en esta inclinación del Dasein.[121]

El alejamiento de sí mismo, la huida de su ser en tanto que tarea siempre pendiente, es como una *enfermedad* inherente a la constitución del Dasein. Según Heidegger el ser *uno mismo* equivale a concebirse desde el *uno*, en cambio, el ser *sí mismo* es el ser propio o auténtico del Dasein que ha tomado en sus manos la responsabilidad de su existencia. "El 'sí mismo' del Dasein cotidiano es el 'uno mismo', que distinguimos del 'sí mismo' propio, es decir, realmente 'empuñado'. *En cuanto 'uno mismo' es el Dasein del caso 'disipado' en el uno y tiene primero que encontrarse."*[122] La alienación de la existencia estriba, más que en el dominio de otro, en el temor del Dasein respecto a su propia condición, que le lleva a desperdigarse en mil asuntos. Por esto el hombre vive, de ordinario, inmerso en la *superficialidad*.[123] Esta palabra resume lo que se expone en el apartado que se dedica a los modos inauténticos de apertura, a saber, habladurías, curiosidad y ambigüedad.[124]

La distinción heideggeriana entre *uno mismo* y *sí mismo* permite introducir la otra consideración que sugiere el análisis del fenómeno del *uno*. No sólo ha de entenderse esta caracterización del sujeto como una interpretación de la alienación constitucional del Dasein, sino como una crítica a la noción misma de sujeto. El sujeto entendido como sustrato de todos los cambios no es más que la proyección de un sujeto ilusorio que regula con su uniforme medida la conducta del Dasein. Por otra parte, se critica también la pretensión moderna de conquistar la identidad en términos de autoconciencia. "La 'mismidad' del 'sí mismo' existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias."[125] La verdad del hombre no puede proponerse como una coincidencia total consigo mismo porque el Dasein es estructuralmente inconcluso, está siempre por hacer y su hacerse no consiste en reflexionar sobre sí mismo sino en *elegirse*. Por eso, según el esquema heideggeriano *mismidad* no es sinónimo de identidad, sino de *autenticidad*.[126]

Como antes se ha dicho, el enfoque en el que se inscribe el análisis heideggeriano del *uno* no es sociológico o psicológico, no se reduce a la crítica de los moldes o esquemas, de los estereotipos con los que, por ejemplo, los medios de comunicación troquelan la conducta de la multitud. Se trata de un análisis ontológico y, por tanto, previo a estas manifestaciones. El *uno* incide en la estructura misma del Dasein; es la modalidad en la que de ordinario, en la vida cotidiana, se ejerce la existencia. Hacer de esta tendencia a la superficialidad y la dispersión un rasgo constitucional tiene importantes consecuencias en lo que se refiere a la interpretación de la verdad y el lenguaje que propone Heidegger.

En lo anterior se trató ampliamente de la inmediatez que en *Ser y tiempo* se atribuye al descubrir del *logos*: existir y ver son indiscernibles. Heidegger denomina a esta condición de inmediato contacto con lo que le rodea *estado de abierto* del Dasein, estructura en función de la cual se puede afirmar que el *ser en el mundo* es originariamente en la verdad.[127] Ahora bien, si también la tendencia al oscurecimiento y la distorsión es originaria, si el 'ver' inmediato del Dasein es también un inmediato encubrir, ¿qué significa la supuesta apertura por la que el Dasein se distingue del resto de los entes? ¿Cómo se compagina esto con la función desveladora o apofántica del habla?

Para responder a estas preguntas, Heidegger recurre a la *facticidad* de la existencia. Efectivamente, a una con el abrir característico del Dasein se da un cierto cerrar o encubrir. Sin embargo, esto no invalida la condición de apertura de la existencia: mirar mal sólo es posible cuando se mira. De esta manera, la falta de penetración de la mirada no es propiamente un error, sino cierta desorientación. "Pero sólo en tanto que el Dasein es abierto, es también cerrado, y en tanto que con el Dasein son descubiertos en cada caso ya entes intramundanos, son encubiertos (ocultos) o desfigurados semejantes entes en cuanto entes que pueden hacer frente dentro del mundo."[128]

Por tanto, el engaño es como una fatalidad que la verdad lleva consigo. El Dasein es, con igual originalidad, en la verdad y en la no-verdad.[129] Con todo, esto no cancela su condición de apertura; al contrario, la supone. Pero la apertura puede, por así decirlo, caer en manos del uno —de hecho ésta es su forma regular—. Entonces, el estado de abierto, ámbito trascendental de la comprensión, en lugar de ejercerse originalmente, opera a partir de un mundo codificado de antemano que impide al Dasein salir de los márgenes impuestos por el sujeto impersonal. Heidegger denomina *publicidad* de la apertura a esta modalidad del estado de abierto. Las habladurías, como se explica en lo que sigue, se sitúan en el espacio, *usurpado* en tanto que lugar de apertura, de la publicidad.

La noción de uno es el soporte del análisis de las habladurías y, en general, de la forma cotidiana de la apertura. Sin embargo, su función se explicita en momentos posteriores de la analítica. Sólo a la luz de fenómenos como la caída y la muerte queda suficientemente justificado su carácter previo y el alcance indiscriminado que se le atribuye. En el capítulo siguiente nos ocuparemos de las consecuencias que esto tiene en lo que se refiere a la verdad y el lenguaje. Por ahora, basta con indicar el nexo entre publicidad y lenguaje decadente.[130]

Las habladurías, como la ambigüedad y la avidez de novedades, sumergen al Dasein en la apariencia. Las formas de apertura dominadas por el uno tienen este rasgo común. Sin embargo, cada una remite a un nivel específico. Antes de exponer el que compete al lenguaje, hay que aclarar qué es, en este contexto, *apariencia*. Significa que el Dasein, de modo regular, da por supuesto que posee una comprensión genuina de sí mismo y de lo que le rodea, cuando, en realidad, esta comprensión procede de un orden de cosas previamente establecido, impuesto por el uno, del que es difícil sustraerse. La apariencia, entonces, es *apariencia de comprensión*, que, por otra parte, tranquiliza al Dasein porque, en esta situación, siente que tiene todo *bajo control* y que no hay pregunta que

lo supere.[131]

Resulta muy difícil para el Dasein detectar el estado de caído —en la publicidad— en el que sistemáticamente se encuentra, porque éste es uno de sus elementos estructurales. De manera que salir de la publicidad no equivale a empezar a *ver* o abrir —la existencia implica necesariamente la apertura—. La comprensión auténtica requiere, en primer lugar, que el Dasein se percate de que su saber es un no-saber, esto es, de que hay algo —el uno no es un alguien— que usurpa su comprensión y, sobre todo, que decide por él. Están implicados saber y libertad porque, como se explicó en su momento, la correlación significativa que media entre el mundo y el Dasein se ejerce como proyecto.

Éstas son las bases que explican las habladurías. Dependen de un elemento estructural, la caída, y, por tanto, competen a todo Dasein —no sólo a un sector determinado—. Aunque implican una comprensión sesgada, esto no anula su carga significativa. Esto es, pueden darse porque la existencia cuenta de antemano con un bagaje significativo que posibilita su proyección. El problema está en que, por así decirlo, no tiene parte en esa materia significativa: vive de lo comprendido por otros y, en consecuencia, las posibilidades desde las que se ejerce no son, en estricto sentido, sus posibilidades, sino las que el uno impone a todos.

Las habladurías son la forma del lenguaje, la *expresión*, que corresponde al comprender propio del público estado de apertura. Así como este modo de abrir aleja al Dasein de la auténtica comprensión, las habladurías entorpecen la comunicación que, aparentemente, entablan; son comunicación simulada no porque se busque deliberadamente engañar, sino porque se desconoce la carencia de significado de lo que, por su medio, el Dasein intercambia con los otros. “Las habladurías no tienen la forma de ser del *consciente hacer pasar* algo por algo. Lo dicho y transmitido sin base llega a hacer que el abrir se convierta en lo contrario, un cerrar.”[132] Esta forma equívoca de comunicación se extiende también al lenguaje escrito, a las *escribidurías*. Así como el Dasein da por supuesto que comprende aquello de lo que habla, también da por descontado que se apropia genuinamente de lo que lee o de lo que escribe. Sin embargo, hablar, leer o escribir no garantizan el acceso —no interferido por el uno— al ente del caso.[133]

Hay que insistir en que las habladurías remiten al lenguaje —no al habla—. Hablar, leer y escribir son ejercicios para los que el Dasein cuenta con una especie de materia pre-configurada que lo exime de una experiencia originaria de aquello a lo que refieren. En este contexto, el lenguaje se reduce a algo de lo que se echa mano como de cualquier otra cosa; es algo disponible. Ignora el Dasein que aunque parezca que *funciona* este manejo equivale a intentar trabajar con un útil estropeado, es decir, con un instrumento que no sirve para lo que, valga la redundancia, tendría que servir. Como se explica en el siguiente capítulo, este problema se relaciona con la tendencia a la unilateralidad característica del Dasein.

El fenómeno de las habladurías no compromete, sin embargo, la relación entre habla y apertura, que, como se explicó en este capítulo, es el rasgo determinante del logos.

[1] ST, p. 172. La elaboración de la pregunta por el sentido del ser implica, como tarea paralela, determinar la índole del logos. Esta interdependencia entre verdad y lenguaje es un índice del lugar preponderante que ocupa el análisis del logos en el pensar heideggeriano.

[2] Desde esta perspectiva, el *comprender* aparece como modelo alternativo del conocimiento: no sólo no se identifica con el conocer en cualquiera de sus formas, sino que es su condición de posibilidad.

[3] ST, p. 179.

[4] "Al representarse de una manera concreta lo puesto de manifiesto en la exégesis de los términos 'fenómeno' y 'logos' salta a la vista una íntima relación entre lo mentado con ellos. La 'fenomenología' puede formularse en griego así: *légein ta phainómena"* (ST, p. 45).

[5] ST, p. 48.

[6] ST, p. 170. Las cursivas son nuestras.

[7] "En su carácter de proyección, el comprender constituye existenciariamente aquello que llamamos el 'ver' del Dasein" (ST, p. 164).

[8] ST, p. 185. Las cursivas son nuestras.

[9] En donde dice enunciado o proposición léase una forma dada del *logos*. Como es obvio, la crítica heideggeriana apunta a una *estructura* que, a su parecer, se ha absolutizado injustificadamente. Es importante detectar que, en este contexto, el enunciado tiene carácter de procedimiento; se presenta como forma de acceso científico a lo real. Esta especie de mecanismo intelectual ha condicionado íntegramente la historia de la filosofía: desde Parménides hasta la dialéctica hegeliana. Heidegger explica que la tendencia a olvidar el ser se debe a una especie de afán desmedido de ver: "El ser es lo que se muestra en el puro aprehender intuitivo y sólo este ver descubre al ser. La verdad original y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis resulta en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella tiene su motivo la dialéctica hegeliana y sólo sobre la base de ella es ésta posible" (ST, p. 190).

[10] ST, p. 184. Las cursivas son nuestras.

[11] Conviene insistir en este punto: ni la existencia es *en sí* ni el mundo es *en sí*, ambos consisten en su mutua referencialidad. El Dasein está *constitutivamente* referido al mundo y el mundo está *constitutivamente* referido al Dasein.

[12] ST, p. 172.

[13] "En tanto la proposición (el 'juicio') se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevar a cabo la interpretación, *también* ella 'tiene' un sentido. Éste no puede definirse, empero, como aquello que entra 'en' un juicio además del 'pronunciarlo' " *(ibidem)*.

[14] "Nosotros no restringimos de antemano el concepto de sentido a la significación de 'contenido del juicio', sino que lo comprendemos como el fenómeno existenciario ya descrito en el que se hace visible la *armazón formal* de lo susceptible de abrirse en el comprender y de articularse en la comprensión" (ST, p. 175).

[15] ST, p. 177.

[16] *Cfr.* ST, p. 203.

[17] ST, p. 178.

[18] ST, p. 173.

[19] *Cfr.* ST, pp. 244-245.

[20] ST, p. 239.

[21] "En primer término, con la proposición puede mostrarse de qué modo es modificable la estructura del 'cómo', constitutiva del comprender y de la interpretación" (ST, p. 172).

[22] Al final de *Ser y tiempo* Heidegger se pregunta por qué prevalece en la historia de la filosofía la consideración del ente como cosa, esto es, su modo de comparecer en el juicio, cuando se muestra de forma más inmediata como útil, es decir, tal como comparece en el comprender. Responde que se debe a la inclinación logicista que ha determinado el curso del pensamiento occidental. "Pero ¿qué significa hacer de algo una cosa? ¿De dónde surge semejante operación? ¿Por qué se 'concibe' el ser justo 'inmediatamente' por lo 'ante los ojos', *y no* por lo 'a la mano', pese a ser esto *aún más inmediato? ¿Por qué* se impone una y otra vez el imperio de hacer de algo una cosa?" (ST, p. 470).

[23] ST, p. 173.

[24] La distinción es artificial, no hay antes y después en los momentos con los que Heidegger caracteriza el enunciado. Con todo, nos valemos de este recurso para mostrar la preponderancia del habla apofántica también en el nivel judicativo.

[25] ST, p. 203. *Cfr*. ST, p. 248.

[26] ST, p. 173.

[27] Tal inmediatez implica situar la verdad en un terreno prerreflexivo. Como indica R. Rodríguez, éste es el eje de las primeras investigaciones heideggerianas alrededor de la verdad y el lenguaje. "Si hay algo que defina la posición inicial de Heidegger es precisamente el convencimiento de que lo que las cosas (y el 'yo') *originariamente* son no es lo que se muestra en la postura teorética de la reflexión y de la objetividad, sino en la vivencia inmediata, directa y prerreflexiva del mundo, que sólo un *quid pro quo* teorizante puede interpretar como objetividad" (R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993, p. 98).

[28] ST, p. 239.

[29] Heidegger entiende la teoría de la verdad como adecuación en clave isomórfica. Desde este punto de vista su crítica es acertada.

[30] *Cfr*. ST, pp. 245-246.

[31] *Cfr*. ST, p. 173.

[32] ST, p. 174.

[33] ST, p. 245.

[34] ST, p. 175.

[35] Esta versión de la estructura judicativa plantea problemas: ¿Es suficiente explicar el tránsito del comprender al enunciado sólo como modificación? ¿Media entre interpretación y juicio una distancia, valga la expresión, *cualitativa*? ¿Permanece inalterada en el juicio la inmediatez propia del logos apofántico? ¿Cuál es el estatuto de la reflexión en este planteamiento?

[36] ST, p. 175.

[37] Desde el inicio de *Ser y tiempo* Heidegger establece que la teoría no es más que una modificación del *ser en* constitutivo del Dasein. Si es modificación, lo supone y requiere; "…en el conocimiento gana el Dasein un nuevo 'estado de ser' relativamente al mundo en cada caso ya descubierto en el Dasein […] Pero ni el conocimiento crea *ab initio* un *commercium* del sujeto con el mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del Dasein fundado en el 'ser en el mundo' " (ST, p. 75).

[38] ST, p. 175. Las cursivas son nuestras. Como se ve, la distinción entre concepto y juicio no es estricta.

[39] ST, p. 176. Este *dirigir la vista* es una especie de reflector, que, con su luz, oscurece todo lo que no es la peculiaridad en la que se centra. Este modo de mirar se ha convertido, por medio de la tradición filosófica, en una especie de segunda naturaleza; se considera la forma paradigmática de acceso al ente sin advertir que para darse requiere que el Dasein haya comprendido ya aquello que mediante esta operación se determina.

[40] ST, p. 177.

[41] *Ibidem*. Las cursivas son nuestras. Este asunto se trató ampliamente en el segundo capítulo de este trabajo, por lo que no abundamos aquí en la interpretación heideggeriana de la teoría del juicio aristotélica.

[42] ST, p. 178.

[43] ST, p. 179.

[44] En la medida en que se impone este *modo de ver* y su correspondiente *interpretación* de la *realidad*, el ente se considera cada vez de modo más indiferenciado. A este respecto es muy ilustrativo el esquema de realidad con el que opera la ciencia moderna: una totalidad homogénea apta para ser medida; el despoblado espacio que sobrecoge a Pascal. *Cfr*. ST, pp. 221-222.

[45] *Cfr*. ST, § 34, pp. 179-185.

[46] *Cfr. De camino hacia el habla*, pp. 217-219.

[47] Heidegger apunta hacia una mediación de índole inmediata, que medie sin mediatizar.

[48] ST, p. 287.

[49] "El análisis de los 'caracteres de ser' del *Dasein* es un análisis existenciario. Esto quiere decir: los caracteres no son peculiaridades de algo 'ante los ojos', sino modos esencialmente existenciarios de ser" (ST, p. 150).

[50] ST, p. 362. "El habla es de igual originalidad existenciaria que el encontrarse y el comprender" (ST, p. 179).

[51] Esta igualdad de nivel no excluye, sin embargo, que se dé un *ascenso formal* en los modos de apertura. El encontrarse, por así decirlo, se mantiene más a ras de tierra: no supone casi elaboración, coincide con el arrojamiento como condición humana. En el comprender el habla se da de modo tácito, pero sólo empieza a explicitarse cuando va de por medio su elaboración, esto es, en la explicación como *desarrollo formal* del comprender. De esta manera, aunque en el mismo nivel estructural que los otros modos de apertura, el habla opera como soporte formal del Dasein.

[52] ST, p. 152. Heidegger extiende la intencionalidad a los estados de ánimo. Este *saber*, como es obvio, precede al conocimiento objetivo y, en general, a toda forma de conocimiento. Sin embargo, arroja luz sobre la existencia: permite experimentarla como tal. La angustia es el estado de ánimo en el que propiamente se muestra el existir. De ahí que se le atribuya una función ontológica. "La identidad existenciaria del abrir con lo abierto, de tal suerte que en esto es abierto el mundo como mundo, el 'ser en' como singularizado, puro, yecto 'poder ser', pone en claro que con el fenómeno de la angustia se ha vuelto tema de la exégesis un señalado encontrarse" (ST, p. 208).

[53] ST, p. 179.

[54] *Cfr*. ST, p. 185.

[55] ST, p. 184.

[56] Heidegger afirma en relación con el habla: "Sirve ya de base a la interpretación y a la proposición" (ST, p. 179).

[57] Nos valemos del binomio anterioridad-posterioridad para dar a entender el modo de abrir propio del habla. Sin embargo, no se puede establecer un orden de subsecuencia entre los modos de apertura: se dan simultáneamente.

[58] ST, p. 179.

[59] ST, p. 180.

[60] *Cfr*. ST, § 34. "El 'estado de *ex*-presada' del habla es lenguaje" (ST, p. 180). *"Die Hinausgesprochenheit*

der Rede ist die Sprache" (SZ, p. 214).

[61] *Cfr.* ST, p. 181.

[62] ST, p. 180.

[63] ST, p. 295.

[64] ST, p. 298.

[65] "…otra posibilidad esencial del hablar, el 'callar', Quien calla en el hablar uno con otro puede 'dar a entender', es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras" (ST, p. 183).

[66] ST, p. 181. Las cursivas son nuestras.

[67] También en el análisis de la conciencia moral Heidegger señala la inmediata relación entre habla y apertura. "No se compara el fenómeno con una vocación, sino que *como habla que es se lo comprende por el 'estado de abierto' constitutivo del Dasein"* (ST, p. 296). Las cursivas son nuestras.

[68] ST, p. 185. Las cursivas son nuestras.

[69] Cuando Heidegger se refiere al habla como logos lo hace precisamente en esta acepción amplia de la noción de habla. En este sentido es la determinación esencial del ser del Dasein. *Cfr.* ST, p. 184.

[70] ST, p. 296.

[71] "El 'ser relativamente a otros' no es sólo una peculiar e irreducible 'relación de ser'; en cuanto 'ser con', es ya con el ser del Dasein […] en cuanto 'ser en el mundo' es el Dasein en cada caso ya con otros" (ST, p. 142).

[72] Para Heidegger la intersubjetividad se da a nivel estructural. En caso contrario, si el hombre fuese estructuralmente aislado no habría lenguaje capaz de romper este aislamiento. Si la incomunicación fuera constitutiva, superarla supondría ponerse por encima del modo de ser del sujeto o contradecir su estructura —operación, además de artificial, ilusoria—. Sin embargo, el carácter inmediatamente dado de la comunicación no implica que ésta sea, por así decirlo, "positiva". Al contrario, según Heidegger, en la vida cotidiana la relación con los otros tiende a ser inauténtica. De aquí que, a pesar de la previa comunicación, más bien funcional, que sostiene, considere irrebasable la soledad humana. *Cfr.* ST, pp. 137-140.

[73] ST, p. 298. "Hablar es hablar 'sobre.' " (ST, p. 181).

[74] *Ibidem.*

[75] De aquí se deriva la interpretación que Heidegger hace de la estructura proposicional. Como se vio en el apartado anterior, a su parecer Aristóteles intuye el carácter indeterminado del logos porque, bien entendida, la relación que se establece en el juicio no es un afirmar o negar sino un simultáneo *unir* y *separar*. "El fenómeno que pretendía apresarse con las estructuras formales del 'unir' y 'separar', o más exactamente, con la unidad de ambas, es el fenómeno del 'algo como algo'. Con arreglo a esta estructura resulta comprendido algo sobre el fondo de algo en unión a ello, de tal suerte que este confrontar comprensor separa al par lo unido, al articular interpretando" (ST, p. 178). En este texto se alude al *articular* que más adelante atribuye explícitamente al habla originaria. Hay cierta afinidad con la dialéctica en este simultáneo unir y separar. Sin embargo, la contradicción no se convierte en antagonismo. El *habla* heideggeriana, al situarse *antes* de la razón, precede a la lógica y, por esto mismo, de alguna manera escapa a sus exigencias.

[76] Como es bien sabido, ya en Husserl la intencionalidad no es exclusiva del juicio. En esta línea, pero reelaborando el tema, Heidegger señala que el habla está implícita en todas las formas de relacionarse del hombre con el ente —no sólo en el lenguaje—. "También una orden se da 'sobre…': el deseo tiene su 'sobre qué'. Al hablar en favor no le falta su 'sobre qué' […] En toda habla hay algo hablado 'por' ella: lo dicho en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre…, en cuanto dicho. Mediante esto se comunica el habla" (ST, p. 181). El

decir no requiere la estructura enunciativa para ser efectivo. Recuérdese la interpretación del logos apofántico como movimiento previo al afirmar o negar entendidos de modo excluyente: el descubrir es *síntesis y diáiresis*.

[77] ST, p. 180.

[78] "El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural para nosotros" *(De camino…*, p. 11). Aunque estas palabras son muy posteriores a *Ser y tiempo* y, por consiguiente, suponen otro contexto, indican que este modo de entender el lenguaje se refuerza en lo sucesivo.

[79] ST, p. 181.

[80] "No hay que demostrar qué es y cómo es 'ante los ojos' un 'mundo exterior', sino que hay que mostrar por qué el 'ser ahí' tiene en cuanto 'ser en el mundo' la tendencia a empezar sepultando 'gnoseológicamente' el 'mundo exterior' en la nada, para luego probarlo. […] *Si* dentro de esta orientación ontológica *es 'crítico' el planteamiento de la cuestión*, se encuentra como ente 'ante los ojos' inmediata y únicamente, cierto, *un mero 'interior'*. Después de deshacer en pedazos el fenómeno original del 'ser en el mundo', y sobre la base del resto que queda, el *sujeto aislado*, se hace el ensamblaje con un 'mundo' " (ST, p. 227). Las cursivas son nuestras.

[81] Como es sabido, la escuela fenomenológica prestó particular atención a este tema. A propósito de este asunto Heidegger establece la equivalencia a la que antes aludimos, entre el esquema del conocimiento como puente y el que explica la intersubjetividad como relación establecida *a posteriori*. Ambos fenómenos suponen el previo *ser en el mundo* del Dasein. La *proyección sentimental* no es "…un fenómeno existenciario original, como tampoco el conocimiento en general…" (ST, p. 142).

[82] El habla heideggeriana se corresponde con el logos como carácter determinante del ser del hombre. No hay que olvidar, con todo, que pretende deslindar esta noción de la connotación puramente intelectual que tiene a lo largo de la historia de la filosofía. Como ya se dijo, el logos cubre un espectro más amplio que el que tradicionalmente se atribuye al conocimiento.

[83] ST, p. 181.

[84] La insuficiencia de la interpretación tradicional del lenguaje se manifiesta, por ejemplo, en su incapacidad para responder las siguientes preguntas: "¿De qué índole es el lenguaje que puede haber 'lenguas muertas'? ¿Qué quiere decir ontológicamente que una lengua se desarrolla y desaparece?" (ST, p. 185). Visto el lenguaje desde la interna movilidad que lo constituye, resulta contradictorio referirse a una "lengua muerta".

[85] En este contexto es más fácil apreciar la relación del lenguaje con el *encontrarse* que por ser más mediata, si se compara con la que guarda con el comprender, puede pasar inadvertida. En tanto que el lenguaje es *expresión del estado de abierto del Dasein*, expresa también la situación originaria de la existencia, esto es, su condición de arrojamiento en el mundo. Con mucho acierto y en coherencia con su intepretación del lenguaje, Heidegger señala que la *notificación* del encontrarse en el lenguaje no es explícita, esto es, no se da en forma de discurso acerca del modo en el que, en cada caso, el Dasein se encuentra. Más bien, el encontrarse se manifiesta en el *tono* del lenguaje, en la modulación: no en lo que se dice. Es en este nivel —la transmisión no directa sino rítmica o melódica de los estados de ánimo— donde se sitúa el ámbito propio del lenguaje poético. "La comunicación de las posibilidades existenciarias del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla 'poética' " (ST, p. 181). El tono, una de las propiedades del lenguaje, se caracteriza entonces como *notificación* del ser yecto del Dasein. El tema de la poesía, que tanta importancia tendrá en el pensamiento posterior de Heidegger, en *Ser y tiempo* se trata sólo de pasada. Sin embargo, se coloca ya en el

ámbito al que pertenece: *el abrir del estado de ánimo la condición humana*. El poeta, como más adelante tematiza Heidegger, experimenta el desamparo de la existencia muy agudamente.

[86] Ya se explicó que el habla, como los otros modos de apertura, es un elemento constitutivo del Dasein; en contraposición con el esquema que sitúa el logos en la dimensión operativa humana.

[87] ST, p. 182.

[88] *Cfr*. ST, p. 181. Es importante indicar el carácter impersonal del segundo de los elementos citados: lo *hablado* por *el habla*. Heidegger mismo enfatiza este *por* que parece aludir a cierta autonomía del *habla* respecto al Dasein del caso. Se insinúa ya lo que en etapas posteriores Heidegger afirmará de modo explícito: no es el hombre el que se vale del habla, más bien el habla tiene al hombre, se vale de él como cauce del *decir* del ser.

[89] *Cfr*. ST, p. 180.

[90] ST, p. 185.

[91] ST, p. 184.

[92] ST, p. 185. Las cursivas son nuestras.

[93] ST, p. 102.

[94] *Cfr*. ST, p. 185.

[95] *Cfr*. ST, p. 182.

[96] Noción indiferenciada que, como se explicó antes, recoge la forma básica de todas las modalidades posibles de proyección del Dasein.

[97] ST, p. 185.

[98] ST, p. 101. Las cursivas son nuestras. "…Verstehen *hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese* vor *als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen lässt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als* bedeuten. *In der Vertrautheit mit diesen Bezügen 'bedeutet' das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins"* (SZ, p. 116).

[99] Aunque comprender y el habla son momentos distintos, no hay que olvidar que entre los modos de apertura no hay anterioridad ni posterioridad. Se dan en un solo y mismo movimiento mediante el que la existencia se ejerce.

[100] "Sólo el Dasein puede, por ende, tener sentido o carecer de él" (ST, p. 170).

[101] "…sólo si una comprensión del ser *es* resultan accesibles los entes en cuanto entes; sólo si un ente de la forma de ser del Dasein *es*, es posible una comprensión del ser constituida en ente" (ST, p. 233).

[102] *Cfr*. ST, § 7.

[103] ST, p. 240.

[104] *Cfr*. ST, p. 247.

[105] "Un escéptico no puede ser refutado, como tampoco puede ser 'probado' el ser de la verdad. El escéptico, si *es* fácticamente en el modo de la negación de la verdad, tampoco necesita ser refutado. En la medida que *es* y comprende éste su ser, ha extinguido en la desesperación del suicidio el Dasein y con él la verdad. La verdad y su necesidad no pueden probarse, porque el Dasein no puede ser para sí mismo 'objeto' de prueba" (ST, p. 250).

[106] El habla, por tanto, no ha de entenderse según el esquema de la facultad. No se identifica con una actividad específica humana sino que está presente en todas ellas.

[107] "No es la proposición el 'lugar' primario de la verdad, sino *a la inversa*, la proposición como modo de apropiación del 'estado de descubierto' y como modo de 'ser en el mundo' se funda en el descubrir o bien en el

'estado de abierto' del Dasein" (ST, p. 247).

[108] ST, p. 182.

[109] ST, p. 169.

[110] ST, p. 185.

[111] *Cfr*. SZ, p. 217.

[112] ST, p. 184. *"Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, dass ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern dass dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst"* (SZ, p. 220).

[113] *Cfr. Carta sobre el "humanismo*", pp. 29-31.

[114] ST, p. 242.

[115] ST, p. 343. "Pero como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, aparece en su lugar lo 'ante los ojos' dentro del mundo, las cosas […] Así es como la exhibición del fenómeno positivo del 'ser en el mundo' inmediatamente cotidiano hace posible ver hasta las raíces el error de la exégesis ontológica de esta estructura del ser. *Ella misma en su forma de ser cotidiana se encubre y engaña inmediatamente"* (ST, p. 147). Es evidente la gravedad del diagnóstico. Aun cuando más adelante Heidegger insista en que la inmediata tendencia a la desfiguración del Dasein no supone valoración alguna, el carácter indisociable de la verdad y del engaño en la existencia hace muy difícil remontar el olvido del ser. ¿Cómo es que una estructura *a priori*, el estado de abierto, de la que no se puede disponer, se modifica al tenor de la autenticidad o inautenticidad del Dasein en cuestión?: "La 'verdad' ontológica del análisis existenciario se despliega sobre la base de la verdad existencial original" (ST, p. 343).

[116] "El 'uno' es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del Dasein […]" (ST, p. 146).

[117] ST, p. 146.

[118] "… inmediatamente y regularmente el Dasein se hunde en el uno, que se adueña de él" (ST, p. 186).

[119] ST, p. 144.

[120] *Cfr*. ST, p. 145.

[121] En el análisis de la relación cotidiana con los otros se pone de manifiesto una de las paradojas más llamativas de la analítica existenciaria. En tanto que ontología fundamental, el análisis existenciario busca poner de manifiesto la estructura *a priori* que regula la subjetividad no de modo genérico sino como existencia fáctica —de lo contrario el análisis quedaría anclado en la antropología—. "La 'vacuidad' y 'generalidad' ónticamente innegable de las estructuras existenciarias tiene su *peculiar* precisión y plenitud *ontológica"* (ST, p. 220). Sin embargo, esta estructura depende hasta cierto punto, como antes se indicó, de lo que es posterior, a saber, la disposición individual o autenticidad que, en cada caso, haya conquistado el individuo. ¿Cómo puede incidir a nivel estructural lo que es resultado del ejercicio libre? En otro contexto —el análisis de la llamada o vocación de la conciencia moral— aparece la dificultad inherente a este planteamiento: el único modo de oír a la propia conciencia, no la voz abstracta y generalizante del uno, es reconocerla como subjetiva. A su vez, esta subjetividad no es subjetiva, simplemente alude a que, en todos los casos, la conciencia es "… en el fondo y por esencia *en cada caso mía* […] A la 'objetividad' de la invocación sólo se le hace justicia cuando la exégesis le respeta su 'subjetividad', que es lo que le rehúsa al 'uno mismo' su predominio" (ST, p. 303).

[122] ST, p. 146. Las cursivas son nuestras.

[123] Heidegger denomina a la vida vivida de esta manera *término medio*, esto es, lo normal, la medida prestablecida por el uno a la que la existencia se conforma. "Este término medio en la determinación de lo que

puede y debe intentarse vigila sobre todo conato de excepción. Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza" (ST, p. 144).

[124] Heidegger describe como *mirada no disipada* la forma de ver que se conquista cuando se superan los modos inauténticos de apertura *(Cfr.* ST, p. 351).

[125] ST, p. 148. "Pues el concepto ontológico de sujeto *no caracteriza el 'ser sí mismo' del yo en 'sí mismo', sino la mismidad y constancia de algo siempre ya 'ante los ojos'* […] El ser del yo se comprende como la 'realidad' de la *res cogitans"* (ST, p. 347).

[126] "El 'estado de abierto' más original y sin duda más propio en que el Dasein puede ser en cuanto 'poder ser', es la *verdad de la existencia"* (ST, p. 242). En última instancia, la elección a la que aludimos se ejerce respecto a la muerte como la posibilidad más propia de la existencia en lo que tiene de irrebasable e intransferible. Por eso la angustia es un sentimiento privilegiado: muestra al Dasein la verdad acerca de su propio ser. "La nada ante la que pone la angustia desemboza el 'no ser' que define al Dasein en su 'fundamento', que no *es* él mismo sino el 'estado de yecto' en la muerte" (ST, p. 336).

[127] "Mas para que el Dasein pueda 'andar en torno' con un plexo de útiles, es necesario que comprenda, aunque sea atemáticamente, lo que hemos llamado la conformidad: *es necesario que le sea abierto un mundo*. Y éste es abierto con la existencia fáctica del Dasein si es que por otra parte este ente existe esencialmente como 'ser en el mundo' " (ST, p. 393).

[128] ST, p. 24.

[129] *"'Dasein ist in der Warheit' sagt gleichursprünglich mit: 'Dasein ist in der Unwahrheit*'" (SZ, p. 294). El desdibujamiento de las fronteras entre verdad y no-verdad no compromete, al parecer de Heidegger, la radicalidad de la apertura. El sesgo negativo se introduce, más bien, por la condición finita, por la limitación misma del Dasein que, por así decirlo, impregna incluso el ámbito de claridad al que pertenece. Sin embargo, es un error interpretar este punto exclusivamente en clave antropológica: el oscurecimiento, como se insiste en las etapas posteriores a *Ser y tiempo*, es la contrapartida —necesaria— de la manifestación del ser; todo mostrarse lleva consigo ocultación. Por eso, la verdad no es nunca definitivamente desvelada. De aquí su índole procesual o histórica. Obviamente, esta dinámica escapa por completo a los recursos de la razón objetivante.

[130] *Cfr.* ST, pp. 242-243.

[131] "Esta ambigüedad presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladurías la ilusión de que todo está resuelto en ellas" (ST, p. 194).

[132] ST, p. 188.

[133] "Nada se ha ganado aún con la lectura de un libro" *(De camino*…, p. 97).

VII. TEMPORALIDAD, COMPRENSIÓN Y LENGUAJE

1. PRESENTACIÓN

Con lo expuesto en el capítulo anterior acerca de la *función desocultadora* del habla y, por consiguiente, del lugar que ésta ocupa en la interpretación heideggeriana de la verdad, queda suficientemente desarrollo el concepto de lenguaje que se propone en *Ser y tiempo*. Sin embargo, desde la perspectiva global de la análitica existenciaria, antes de dar por terminado este estudio hay que explicar la relación entre lenguaje y temporalidad.

Como el habla y el lenguaje se estudian a partir de las estructuras del Dasein, y éstas vuelven a analizarse desde el punto de vista del tiempo, es necesario revisar qué añade este segundo análisis a nuestro tema. “Hay que poner retrospectivamente al descubierto el sentido temporal de las estructuras ontológicas del Dasein descritas con anterioridad.”[1] Aunque este momento de la analítica existenciaria no es tan decisivo, en lo que respecta al lenguaje es muy importante en el conjunto del análisis y explica cómo repercute la temporalidad del Dasein en la noción de habla que se propone en *Ser y tiempo*.

En la segunda parte de la analítica, Heidegger repasa las estructuras antes expuestas con el objeto de reconocer en ellas el esquema general del tiempo; éste es el elemento en el que, en última instancia, se resuelve la existencia y el que permite comprenderla de modo unitario.[2] Se conquista así la dimensión a la que se orienta Heidegger desde el principio. Es decir, supuesto que sólo desde el Dasein se accede al ser en general, y, como se desarrolla en lo que sigue, el tiempo es la determinación última de este ente, a través del tiempo se puede dar el salto, en principio, al ser en general.

De la cuestión del tiempo, tal como la plantea Heidegger, recogemos, básicamente, lo que concierne al lenguaje. Como éste se explica a partir de su relación con la verdad, nos mantenemos, también en este capítulo, dentro de la problemática del sentido; “.se prepara la comprensión de un todavía más original ‘temporanciar’ que tiene también la temporalidad. En él se funda la comprensión del ser constitutiva del Dasein. La proyección de un sentido del ser en general puede llevarse a cabo dentro del horizonte del tiempo”.[3] Para introducir la cuestión exponemos brevemente los temas con los que se prepara, a saber, el análisis fenomenológico de la muerte y la conciencia, en donde Heidegger muestra el carácter de futuro y de pasado, respectivamente, del Dasein.

Más adelante, establece la relación entre temporalidad y la apertura del Dasein. El habla es uno de los modos de apertura. Por esto, la determinación temporal de la apertura se relaciona directamente con nuestro tema. En este momento, a la luz que el esquema temporal arroja sobre el carácter abierto del Dasein, se repite el análisis de los modos de apertura: comprender, encontrarse y habla —a cada uno corresponde una de

las dimensiones del tiempo—. El cometido principal de este capítulo es analizar este punto.

En el segundo análisis de los modos de apertura, Heidegger atribuye al comprender y a la dimensión del tiempo que le corresponde, el futuro, cierta preponderancia. Esto lleva a preguntarse si el habla se subordina al comprender. La cuestión es relevante porque se argumentó, en los capítulos anteriores, que el logos está como supuesto en los otros modos de apertura y, en este sentido, los precede.[4]

Para resolver este problema es necesario explicar la relación entre habla y *estado de caída* del Dasein; Heidegger asocia la dimensión presente del tiempo con ambos, por lo que no es fácil determinar a cuál de los dos compete propiamente. La dificultad estriba en que se introducen, en la dimensión lógica, elementos existenciales: la autenticidad o inautenticidad del Dasein incide en la legitimidad o ilegitimidad, respectivamente, del descubrir.

Así se explica el "desprestigio" del habla en esta parte de la analítica: cuando se ejerce desde la inautenticidad, el resultado es una especie de presente sin presencia que, más que iluminar, desfigura. En cambio, el habla entendida como función, al margen, hasta donde esto es posible, de la existencia del caso, es siempre un *permitir ver*. Dependiendo entonces del nivel en el que se trate, el lenguaje adquiere distintas connotaciones: es expresión de un descubrimiento originario o, como se expuso en el capítulo anterior, mera palabrería.[5]

Cabe también advertir que en este capítulo, antes de entrar en la relación entre tiempo y lenguaje, explicamos brevemente en la noción heideggeriana de *cura* o *cuidado*. Mediante este concepto se caracteriza el *ser del Dasein* en primera instancia, y constituye el punto de partida del análisis del *sentido del ser del Dasein* como temporalidad. "Por mor de sí mismo 'empleándo*se*' 'se consume' el Dasein. Consumiéndo*se* 'usa' el Dasein de sí mismo. El 'curarse de' que 'cuenta con' 'viendo en torno' descubre inmediatamente el tiempo y conduce al desarrollo de un 'contar el tiempo'. El 'contar con el tiempo' es constitutivo del 'ser en el mundo'."[6]

2. El cuidado ("Sorge") como determinación formal del Dasein

Cuando Heidegger analiza el ser del Dasein no desarrolla exhaustivamente los temas relativos al hombre porque el propósito de la analítica existenciaria es explicitar la relación entre Dasein y mundo, no realizar una antropología. Se centra, como ya se dijo, en lo que hay en el hombre relativo al ser, esto es, en su carácter de apertura.[7] Según este criterio se determinan los aspectos que conciernen a la ontología fundamental. En *Ser y tiempo* se propone una interpretación formal, estructural, del hombre.

Sin embargo, Heidegger no pretende un resultado genérico. Lo peculiar de la estructura que se busca es, precisamente, su índole particular, singularizada; sin dejar por eso de ser estructural, esto es, válida en todos los casos. "El Dasein existe fácticamente. Se pregunta por la unidad ontológica de existenciariedad y facticidad o por la esencial inherencia de ésta en aquélla."[8] El problema se resuelve mediante la noción de cura o

cuidado *(Sorge)*. Para entenderla hay que tener en cuenta lo visto antes acerca del *ser en el mundo*.

El cuidado es el elemento unitario en el que convergen los distintos momentos del *todo estructural* al que remite la fórmula *ser en el mundo*. Dicho de otra manera, el cuidado es la constante desde la que se explica la estructurada diversidad del Dasein. Ahora bien, si en esta caracterización se considera exclusivamente al hombre en tanto que abierto a la totalidad que lo circunda, el cuidado ha de entenderse como explicación de la *referencialidad* —circunmundaneidad— constitutiva del Dasein.

Por tanto, el cuidado no es una determinada actividad por la que el hombre se distinga del resto de los entes, más bien los múltiples comportamientos del hombre lo suponen.[9] El cuidado es el elemento determinante del Dasein porque éste es necesariamente en relación consigo mismo y con lo que lo rodea. Esta relación no es algo que se entable *a posteriori*, como si el Dasein primero fuera aisladamente, en sí, y después se relacionara con lo otro. El Dasein es, constitutivamente, *ser en el mundo*, esto es, relación comprensiva con el conjunto significativo desde el que se proyecta.

Mediante esta caracterización, Heidegger quiere superar la idea de que la relación del hombre con lo distinto de él se explica, en primer término, a través del conocimiento. La intencionalidad no es un fenómeno exclusivamente gnoseológico, sino que abarca a la existencia entera que comprende proyectándose.[10] Por eso, el comprender es simultáneo al existir, más aún, es imposible, para un ente como el Dasein, ser al margen de esa implicación con el mundo al que está originariamente referido. La cura o el cuidado designa esta correspondencia. “ ‘Antes’ que toda presuposición y actividad del Dasein, es el *‘a priori’* de la constitución del ser del Dasein en la forma de ser de la cura.”[11]

Desde esta perspectiva, el cuidado viene a ser la existenciaridad misma, entendiendo por *existenciariedad* un tipo de ser —Heidegger lo contrapone a la *realidad*—. A su parecer, el esquema de la sustancia, entendida ésta como lo acabado y clauso, no sirve para explicar al Dasein.[12] Entonces, el cuidado no es un hacer o dejar de hacer, tampoco el peso que recae sobre la existencia; indica que el Dasein está ligado al mundo, valga la expresión, por los cuatro costados.

El *cuidado* remite a la *exterioridad* constitutiva del Dasein. En la primera parte de *Ser y tiempo* todavía no se explicita la relación entre *ser* exterioridad y sentido temporal del existir. Con todo, en la descripción de la cura se distinguen ya los rasgos de futuro, presente y pasado, que determinan el ser del Dasein. “El ser del Dasein quiere decir: ‘pre-ser-seya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)’. Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del mino ‘cura’ […]”[13] Para explicar que el tiempo es el sentido del ser del Dasein, esto es, del cuidado, es importante analizar los elementos de esta fórmula.

El *pre-ser-se* hace referencia al *poder ser* desde el que el Dasein se proyecta: la existencia no se da nunca de un modo indiferenciado, sino al modo de una posibilidad suya. Ser, para el Dasein, significa estar como despedido, lanzado hacia adelante, de manera que su ser y lo demás sólo le resultan inteligibles desde el horizonte que,

proyectándose, abre. La connotación de *futuro* de este elemento es muy clara. *Ser-ya-en (el mundo)* alude al carácter de arrojado del Dasein que, sin poder retroceder hasta su origen, se topa abruptamente con un ser circunscrito por la insuperable circunstancia de hacerse cargo de sí mismo. El Dasein tiene que cargar con su ser desde siempre; es éste el irrebasable *pasado* con el que se enfrenta en la angustia.

El tercer elemento de la cura, *ser cabe*, introduce en el tema que especialmente nos interesa. La contigüidad, no espacial sino intencional, que así se designa, remite al *presente*. A su vez, el presente se atribuye principalmente al *habla*. Ahora bien, como se desarrolla ampliamente más adelante, el ser junto al ente del Dasein puede darse en un modo impropio o cadente. En este último caso, la contigüidad se convierte en una especie de superposición, de manera que el Dasein se confunde con aquello respecto a lo cual es y se cosifica. En cambio, en el modo propio de existir, el presente es el horizonte que posibilita el acceso al sentido: ser del Dasein y del resto de los entes. Heidegger denomina *estado de resuelto* del Dasein al modo propio de existir. Éste no es más que la *modalidad de la existencia* en la que la *apertura*, libre del modo de ver del uno, se ejerce como la forma que propiamente es.

El *ser-cabe* significa la inmediata referencia del Dasein al entramado de relaciones desde el que los entes y su propio ser le son inteligibles. Hasta tal punto el Dasein se entiende desde esa red significativa que su comprensión está, en una primera instancia, como atrapada en ella.[14] Heidegger denomina a este fenómeno *caída* o decaer del Dasein; cae en un mundo previamente codificado. El camino hacia sí mismo y, por consiguiente, hacia una comprensión genuina que le rodea, consiste precisamente en franquear este primer recubrimiento que, en su aparente naturalidad, se interpone entre él y la verdad. “Abierto en su ‘ahí’, se mantiene el Dasein con igual originalidad en la verdad y en la falsedad. Esto es ‘propiamente’ aplicable justo al ‘estado de resuelto’ como la verdad propia. El ‘estado de resuelto’ se apropia propiamente la falsedad.”[15]

Es manifiesto entonces que, incluso cuando se rebasa la visión del uno, hay que seguir en guardia: la relación con la no-verdad es inherente a la verdad. Ahora bien, como el habla es función de verdad, no puede aislarse del problema de la caída. Tampoco está al margen de la meta global de *Ser y tiempo*, a saber, la superación del presente como esquema desde el que se entiende, reduccionistamente, el ser. En este segundo momento de la analítica, Heidegger busca mostrar que en la configuración del sentido intervienen todas las dimensiones de la temporalidad. En la conjunción de éstas, el logos se ejerce originariamente, con lo que se da lugar a la *mirada*. En este fenómeno, el *ver*, correlato del presente imperante, se supera en tanto que puro ver, estático y estatizante, para convertirse en activo *abrir*.[16]

En este punto convergen habla y temporalidad; también pone de manifiesto las aporías que entraña la interpretación heideggeriana del lenguaje. En términos generales, el logos es forma del sentido, pero como la existencia es facticidad y, como tal, originaria implicación en el mundo desde el que se interpreta, en una primera instancia se ejerce en la modalidad de la caída. Por esto se asocia el habla con la caída, lo que implica que el logos no se da a la manera de un principio general indefectible. Incluso puede decirse que

su mismo ejercicio, descrito negativamente, consiste en destruir las falsas evidencias en las que, de entrada, está inmerso el Dasein.[17] Desde esta perspectiva, se explica también que Heidegger entienda la verdad como un robo: hay que arrebatarla de los límites de la interpretación caída.[18]

En última instancia, cuando se dice que el ser del Dasein es el cuidado, se remite a su facticidad. Aunque, para analizarlos, estos elementos se distinguen, el cuidado designa al Dasein extrañado de sí mismo, disuelto en el mundo y como dirigido por otro, por la interpretación del uno del todo significativo que condiciona su modo de entenderse y entender lo que le rodea. Para el fáctico existir, en este estado, su *situación* —elemento que Heidegger asocia con el presente— resulta ininteligible como situación; se presenta como mera repetición incluso antes de empezarse a ejercer, no como posibilidad que hay que realizar.[19]

En suma, el uno expropia, invariablemente, la apertura en tanto que apertura. Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto que la cura no es un fenómeno derivado, sino la forma básica o determinación del *con respecto a* en el que, en cada caso, el existir se proyecta. Da lo mismo que el cuidado se ejerza en el dominio de la teoría o de la práctica, del trato con los útiles o en el procurar por los otros, siempre se da bajo la forma de *gasto* de la existencia.

Para el Dasein la *cura* es ejercicio existencial, la forma de vivir que le compete. La existencia, a diferencia de los otros entes, es continuo movimiento, devenir, llegar a ser. El tiempo, tal como Heidegger lo entiende, se advierte en esta caracterización. No se trata de algo en lo que el Dasein esté, ni siquiera del parámetro desde el que se orienta, sino de la movilidad inherente al existir. Ahora bien, como ya se indicó, en la modalidad inauténtica del existir, lo que es determinación de ser, el cuidado, se confunde con algo exterior. En ese estado, el Dasein no entiende que el existir sea tiempo, sino que requiere el tiempo como de lo que se echa mano cuando hace falta. Por esto dice Heidegger que el Dasein, en tanto que cura, *cuenta con el tiempo*.[20]

A su vez, las formas de temporalizar son correlato de las interpretaciones del tiempo que realiza el Dasein. El modo como lo entiende el existir inauténtico se denomina *interpretación vulgar del tiempo*. Se trata de un tiempo del que se dispone, como de una especie de materia homogénea. “El ‘tiempo’ de que se tiene experiencia en este contar es el inmediato aspecto fenoménico que reviste la temporalidad. De él brota la comprensión cotidianamente vulgar del tiempo. Y esta comprensión se despliega en el concepto tradicional del tiempo.”[21] En cambio, considerado desde el despliegue unitario del Dasein, como sentido del ser del cuidado, se entiende como la trama misma de la existencia; no es algo con lo que cuenta, sino lo que es.

La determinación esencial de la existencia se establece a partir del *temporalizar, movimiento* al que el Dasein se reduce. Temporalizar, en el caso del Dasein, equivale a ser. De esta manera, se eliminan las resonancias de inmovilidad que pesan sobre el verbo ser y se reafirma el carácter verbal del existir. Por esto el tiempo, al decir de Heidegger, no es sino que *temporaliza*.

Queda así establecido cómo se relacionan cuidado y temporalidad. Ambos remiten al

modo como se entreteje el existir, a la línea de continuidad de su despliegue; sin embargo, en el primer caso el tiempo no se advierte como tal y en el segundo sí. La relación entre temporalidad y habla supone este contexto. En cambio, si se tiene en mente una idea del tiempo como medida o, en general, como algo del cosmos, es difícil entrar en el planteamiento heideggeriano. El tiempo es un problema que compete a la ontología, no a la filosofía de la naturaleza, porque constituye la *determinación formal* del ser del Dasein —vía de acceso al ser en general—. "La intencionalidad de la 'conciencia' se funda en la temporalidad extática del Dasein […]"[22]

Ahora bien, antes se explicó que la apertura determina formalmente al Dasein, y en esta noción se fundamenta el lenguaje. Hay que preguntarse entonces acerca de la relación entre tiempo y apertura. ¿Se identifican?, ¿afectan autenticidad e inautenticidad al descubrir?, ¿cómo es posible que la disposición de la existencia incida en el ámbito lógico? Si la cura es una reformulación de la intencionalidad, y el sentido del cuidado es el tiempo, ¿es la temporalidad el esquema subyacente que opera como condición de posibilidad del inmediato contacto con el ente que caracteriza al Dasein?

Antes de resolver estas preguntas, para reconstruir el contexto en el que se desarrolla el tema que directamente nos atañe, analizamos la interpretación heideggeriana de la muerte y la conciencia.

3. Referencia temporal de la muerte y de la conciencia

Para mostrar el carácter temporal de los distintos momentos del cuidado, objeto de la segunda parte de *Ser y tiempo*, se recurre al análisis de la existencia auténtica. En esta modalidad del existir, contrapuesta al modelo de la cotidianidad o término medio, se manifiestan rasgos del Dasein antes encubiertos. En la fenomenología de la muerte, con la que se abre esta parte del análisis, Heidegger comienza a señalar la impronta del tiempo en todos y cada uno de los momentos constitutivos del existir. Se trata de hacer explícito el nexo entre la muerte y la cura. "En lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura."[23] Se confirma así que todas las determinaciones del ser del Dasein refieren, en última instancia, a la temporalidad. Ahora bien, aunque en la muerte se advierten todas las dimensiones del tiempo, el futuro juega un papel preponderante en este caso.

Con su análisis de la muerte, Heidegger quiere resolver un problema que se desprende de su modo de concebir la existencia y que quedó pendiente en la primera parte de su analítica existenciaria. Planteado en términos ontológicos resulta bastante claro: si lo que caracteriza al existir es su inacabamiento, el ser una tarea siempre pendiente, ¿cómo hacerse una idea de la totalidad del existir, no en sentido de extensión sino como algo uno, íntegro? Esta pregunta da pie a otra más radical: ¿cómo se explica la simultaneidad del fin y el origen, la coexistencia del *aún no* y el *ya* en el Dasein? ¿Cómo va siendo la existencia lo que todavía no es? La función que Heidegger atribuye a la muerte surge del carácter dinámico del Dasein; sólo en un ente que se define como *poder ser* la muerte adquiere estatuto de forma o determinación.[24]

Con el análisis de la muerte se busca resolver el problema de la coexistencia en un ente del ser y el no-ser; además, en el caso del Dasein, ser y comprender son correspondientes. Aunque a primera vista se trate de problemáticas muy distintas, se da una estrecha relación entre muerte y verdad y, por consiguiente, entre muerte y logos. "Porque el Dasein existe, se determina, en cuanto ente, según es, partiendo en cada caso de una posibilidad que él mismo *es* y comprende."[25] Seguimos pues dentro del dominio lógico. No hay que perder de vista que el hilo conductor de la argumentación es el análisis del tiempo como horizonte que posibilita la comprensión —noción que justifica que se trate del Dasein como de un ente que es su *ahí*—.[26]

Para explicar la combinación de totalidad e incabamiento en el Dasein, Heidegger contrapone dos formas de completarse: saldar una deuda y la maduración de una fruta. En el primer caso, el plazo se cumple desde algo distinto a lo que así termina, se completa una cantidad con algo externo y distinto a ésta; a la manera de un continuo en el que antes y después no son relativamente, sino que se *suman*. En cambio, en la no madurez de la fruta está como incluido su ir madurando. De modo semejante, el todavía no ser del todo del Dasein no es algo extrínseco a su ser, sino el modo en el que propiamente es. Esta especie de dialéctica pone de manifiesto la temporalidad constitutiva de la existencia. "El 'aún no' es ya incluso en su peculiar ser, pero en manera alguna como una determinación cualquiera, sino como un ingrediente constitutivo. Análogamente, *es* también el Dasein, mientras es, *en cada caso ya su 'aún no'."*[27] La simultaneidad de ser y no ser describe el tipo de realidad de la existencia, para la que ser es devenir.

El fin no es, en este caso, algo que está después o más adelante, sino una constante a lo largo de todo el proceso. Si el fin se hace presente en el origen mismo, la muerte no es lo último que sucede o el remate del existir. Desde una perspectiva ontológica, la muerte explica la unidad de un ser que consiste en puro despliegue, la forma en la que se realiza el movimiento característico del Dasein.

A continuación, Heidegger describe la forma del *pre ser se* en el caso de la existencia auténtica —se detiene en este elemento de la cura porque es el que connota futuro, y el futuro es el carácter que la muerte destaca—. El *pre-ser-se, templado* por la muerte, toma la forma de un *precursar* o salir al paso. Se reitera así el carácter de anticipación inherente al comprender proyectándose del Dasein. Éste es el auténtico futuro porque suprime, hasta donde esto es posible, la distancia entre el poder ser y el ser de la existencia del caso. Heidegger denomina a esta situación *poder-ser propio*. La contrapartida de esta modalidad, como puede colegirse, es la relación entre el uno y la muerte. Necesariamente el Dasein es relativamente al fin, pero la existencia inauténtica esquiva su condición finita, huye de la muerte ínsita en su ser. En cambio, el modo auténtico de existir no sólo enfrenta a la muerte, corre hacia ella, se le adelanta o sale a su encuentro. Tal es el sentido del *precursar*.

Este *ir hacia*, obviamente, no significa destruir la propia vida, sino que designa más bien un modo de proyectarse en el que la muerte se convierte en horizonte. Ante la perspectiva de la muerte se desvanecen las seguridades del uno y el Dasein, puesto por

encima de la relatividad de toda situación, alcanza a vislumbrarse crudamente, se reconoce como poder ser cuya posibilidad radical es la anulación de la posibilidad. Sin embargo, sólo a la vista de la nada a la que está destinado el hombre se libera y es capaz de convertirse en dueño de su existencia.

En relación con el lenguaje, se observa en el análisis de la muerte y, en general, cuando se trata de la existencia auténtica, una constante contraposición entre *habladurías* y *silencio*. Ambos son fenómenos derivados del habla. La condición de *expresada* del habla se debe a que el *ser con* es un elemento constitutivo del Dasein y, por esto, se comunica mediante el lenguaje. Las habladurías y el silencio son formas de comunicación, expresión del habla. Aunque Heidegger no los asocia explícitamente a un modo u otro de existir, es patente que las habladurías son el lenguaje de la inautenticidad, esto es, un modo de comunicación en el que el *ser con* también se impregna de inautenticidad. De la misma manera, el silencio es índice de autenticidad, y da a entender más que muchas palabras. Es una forma del lenguaje *ad hoc* con la índole taciturna propia de quien comprende la verdad de su condición.[28]

No hay terreno en el que las *habladurías* tengan más fuerza: el uno se vale de toda clase de artilugios para impedir que se establezca una relación genuina con la muerte. La muerte es siempre muerte de otro, es algo que inevitablemente llega, pero, por el momento, está todavía lejos. Las habladurías se encargan de tranquilizar al Dasein respecto a su muerte, condenándolo a la miopía de un horizonte estrecho, inmediato, en el que es imposible reconocer la posibilidad como posibilidad.[29]

El análisis heideggeriano de la muerte —en lo que toca al lenguaje— también refiere a la correspondencia entre el nivel existencial y el nivel lógico. La muerte es un futuro que ya es; ser relativamente al fin, entonces, es el modo de proyección en el que la posibilidad irreductible en tanto que posibilidad, la muerte, se convierte en horizonte. En esta modalidad de la existencia, el *pre-ser-se* adquiere la forma de *precursar*. Los modos de apertura, como se analiza más adelante, no son sino *figuras de la temporalidad*. Al futuro auténtico corresponde, por tanto, la transparencia de la comprensión.

Sólo cuando se avanza libremente hacia la muerte, eso es *precursar*, el Dasein ve a través de sí, comprende su modo de ser y se sostiene en la apertura que constituye su peculiar verdad.

En la fenomenología de la conciencia moral Heidegger llega a resultados semejantes a los que plantea en el análisis de la muerte. La conciencia moral es testimonio de que el modo propio de ser de la existencia en el que se unifican totalidad e inacabamiento, no es sólo un esquema conceptual, sino una posibilidad efectiva del Dasein —la autenticidad—. Ésta se realiza como modalidad propia del Dasein y abarca a su íntegra estructura. Por esto, en el análisis de la conciencia moral no sólo se da cuenta de la dimensión de pasado, aunque ésta destaque, sino que se recaba lo visto en el análisis de la muerte para acceder al significado total de la existencia auténtica o *estado de resuelto* del Dasein. El énfasis no se pone en este caso en el *poder ser total* del Dasein, sino en la relación que media entre la apertura y la existencia auténtica. “El ‘estado de resuelto’ es un señalado modo del ‘estado de abierto’ del Dasein.”[30] De esta modalidad de la apertura depende

la propuesta heideggeriana acerca de la verdad y, como fenómeno fundado en ésta, del lenguaje.

Con el análisis de la conciencia moral se constata la validez del análisis del Dasein en el orden de la vida —en la práctica—. Es importante en este contexto la distinción entre lo *ontológico* y lo *óntico*. La determinación ontológica refiere a los rasgos que, en general, corresponden al Dasein. Pues bien, se ha visto en el análisis de la muerte que, en teoría, la existencia puede ser en el modo de la propiedad. Sin embargo, para justificar tal afirmación se requiere, al parecer de Heidegger, de un *testimonio*.[31] Para obtenerlo hay que mostrar que en el concreto existir, ónticamente, se realiza el modo propio de la existencia. Este fenómeno se denomina *poder ser propio atestiguado*.[32] En este contexto, el análisis de la conciencia moral pertenece a la ontología; por esto, Heidegger insiste en que la autenticidad y la inautenticidad no son categorías éticas.

Más que la bondad o maldad del Dasein, en este orden se juega, en última instancia, la identidad del Dasein; la existencia se realiza en función de la autenticidad, y esta realización es una positiva conquista del propio ser —se da a la manera de tránsito del *uno mismo* al *sí mismo*—. La existencia inauténtica está sujeta a la tiranía de un sujeto impersonal; la auténtica se libra de este dominio. Conviene insistir en que el uno no expropia *algo* del Dasein, sino la apertura, por lo que sus esquemas se imponen desde el origen; la comprensión del uno, de entrada, coincide con el ser mismo del Dasein.[33]

Por esto, la resolución de la existencia exige el tránsito del *uno mismo* al *sí mismo* que se realiza como recuperación de la potestad sobre la propia existencia. "El retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial del 'uno mismo' en el 'ser sí mismo' *propio* ha de llevarse a cabo como la *de una elección perdida."*[34] Desde esta perspectiva se muestra el carácter de pasado que determina el ser del Dasein y, en consecuencia, la índole del *prevocar* propio de la conciencia moral.

El habla tiene un lugar importante en el análisis de la conciencia, y en el de la función que la especifica. Además, en este momento se hace más patente el contraste entre lenguaje y silencio al que antes aludimos. En general se admite que la conciencia es una *voz*. Sin embargo, afirma Heidegger, es obvio que no se trata de una palabra físicamente pronunciada, sino de un peculiar dar a entender o significar. Desde esta perspectiva, la voz de la *conciencia* es un *modo del habla* —en la que se funda toda emisión de palabra —. En consecuencia, la conciencia moral entra también dentro del orden de los fenómenos relativos a la apertura. Su modo de poner de manifiesto aquello a lo que refiere se designa como *llamar* o *vocación*.

Hay que destacar que, en tanto que *acción significativa*, la llamada no requiere de una fonación, esto es, de un efectivo hablar.[35] Al contrario, si es genuina, interpela al Dasein callando. La vocación de la conciencia se escucha cuando éste ha conseguido acallar las habladurías del uno y está presto para escuchar el silencio que lo refiere a su poder ser. Como modo del habla que es, la conciencia abre, muestra al Dasein su *culpabilidad* constitutiva. Esta culpabilidad es de orden ontológico, no se identifica con ninguna culpa concreta, sino con la negatividad inherente al ser del Dasein. El uno no quiere saber esto, en cambio, *querer tener conciencia*, rasgo característico de la

existencia resuelta, obliga a aceptar la culpabilidad.

Querer tener conciencia es una determinación de la apertura misma y, por tanto, más que un acto voluntario, es un modo de abrir en el que intervienen simultáneamente el comprender, el encontrarse y el habla.[36] Ahora bien, como la conciencia es llamada o vocación, el habla tiene una función primordial en este análisis. De hecho, la vocación es el *modo original* del habla. Importa insistir en que, precisamente en su forma original, el habla no se vuelve lenguaje, no opone a las habladurías una argumentación poderosa o sutiles disquisiciones. Simplemente hace silencio; destruye la algarabía del uno, arroja al Dasein a lo inhóspito de una comprensión que desenmascara las seguridades del uno.

> La conciencia voca sólo silenciosamente, es decir, la vocación viene de la inhospitalidad que no se hace fonemas y retrovoca al avocado Dasein a sumirse, en la medida en que se vuelve taciturno, en la taciturnidad de sí mismo. El "querer tener conciencia" únicamente comprende, por tanto, en forma adecuada esta habla silenciosa en la silenciosidad. Ésta priva de la palabra las comprensivas habladurías del uno.[37]

Resulta más evidente entonces que, por una parte, el habla, antes que expresión, es ejecución del significado, organización de la comprensión. Por otra, se muestra el carácter revelador del silencio, respecto al cual el lenguaje aparece como una cierta degradación.

Ahora bien, también en el análisis de la conciencia moral, la meta consiste en poner de manifiesto que la estructura desde la que se explica este fenómeno es la cura misma. De manera que los elementos que integran el cuidado son la base de la vocación *(Ruf)*. "La vocación es vocación de la cura […] La invocación es retrovocación prevocante; pre: a la posibilidad de tomar sobre sí existiendo el ente yecto que él es; retro: al 'estado de yecto', para comprenderlo como el fundamento afectado de 'no ser' que el Dasein ha de acoger en la existencia."[38] Reaparece la dimensión temporal inherente a la cura. La voz de la conciencia es un retroceder que se proyecta, esto es, un pasado que se hace futuro. Se trata entonces de un pasado que no se queda atrás. No pierde su virtualidad, por lo que influye decisivamente en la configuración del horizonte desde el que el Dasein se proyecta.

Queda entonces de manifiesto el paralelismo que hay entre el movimiento del *precursar* la muerte y el *prevocar* de la conciencia. Ambos son formas de proyección temporales. En el caso del precursar se trata de la realización de un futuro genuino que lanza al Dasein hacia delante. En cambio, el prevocar tiene la forma de retroceso y se identifica con el ejercicio del futuro.[39] El Dasein es un ser vectorial en el que estas dos direcciones opuestas conforman el horizonte desde el que, por así decirlo, la existencia sale despedida hacia sí misma. "Pues la temporalidad del 'estado de resuelto' tiene, en lo que toca a su presente, el carácter de la 'mirada', cuyo presentar la situación, que es el presentar propio, no tiene él mismo la dirección, sino que es *tenido* en el advenir que va siendo sido."[40]

La función del habla en la articulación de las dimensiones de la temporalidad todavía no se hace explícita, pero está supuesta. El análisis de la muerte destaca la proyección desde el futuro, el de la conciencia moral, la proyección desde el pasado. En la

modalidad de la existencia ambas convergen y suscitan una visión acertada de la *situación*. Pues bien, este hacer presente la situación precisamente en su carácter virtual, sin solidificarla, compete al habla. Desde esta perspectiva, se perfila el presente propio. Cuando en el texto antes citado Heidegger alude a la *mirada*, se refiere al hacer presente de un logos que se ejerce decirgenuinamente. Es ésta la dimensión temporal que corresponde, en estricto sentido, al habla.

De esta manera, el análisis de la situación es el punto de contacto entre lo antes expuesto y el lenguaje. Así como en el precursar la muerte se abre al Dasein la posibilidad; en tanto que posibilidad, el prevocar permite advertir la situación como situación. También en este nivel el efecto se consigue por medio de un violento contraste. Ante la única posibilidad irrebasable, se hace patente el carácter relativo del resto y el Dasein se pone por encima de la aparente necesidad con la que se le impone lo inmediato. De modo semejante, a la vista de la situación por antonomasia, a saber, estar cercado por el no ser o ser constitutivamente culpable, las circunstancias que delimitan el ámbito de ejercicio del Dasein se presentan como situaciones. El límite se convierte en impulso.

El estado de resuelto describe la unidad del Dasein, de tal manera que, como *situación* conquistada, designa tanto lo abierto en la genuina proyección de la existencia como el ser mismo del Dasein que ha llegado a identificarse con el *ahí* que lo constituye. En el abrir la situación —hacer presente de la mirada— se suprime la distancia entre lo comprendido y el ejercicio de sí mismo: el Dasein va siendo aquello desde lo que se proyecta. Se elimina así la solución de continuidad que trae consigo situarse frente al propio ser como ante un recurso más del que se dispone.

4. TEMPORALIDAD Y APERTURA EN GENERAL

Antes subrayamos que el Dasein y el resto de los entes no están como suspendidos en la temporalidad, como si ésta fuera exterior a su propio ser. El tiempo no es un *ingrediente* más de la existencia, sino que se identifica con su determinación característica; es el sentido del ser del cuidado.[41] Además, como para el Dasein *ser* significa inmediatamente *apertura*, aquello que lo constituye ha de explicar también las estructuras —modos de apertura— que posibilitan su relación con el ser. La temporalidad es el *a priori* que posibilita la pre-comprensión desde la que se despliega el Dasein. De tal manera que los elementos que integran la cura son, simultáneamente, constitutivos y esquemas de apertura —formas de la proyección—.

El Dasein *es tiempo* y, a la vez, las formas del presente, el pasado y el futuro operan como esquemas generales de apertura; esto es, configuran el horizonte de la verdad *en* la que es el Dasein. "La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del 'fuera de sí' en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su 'ahí'."[42] En consecuencia, temporalizar, existir y abrir describen un único fenómeno, a saber, el despliegue del Dasein en la forma básica del cuidado. Los distintos elementos estructurales de la cura —en la existencia propia— se

muestran como lo que son, a saber, dimensiones de la temporalidad constitutiva del Dasein.

Después de explicar el *precursor estado de resuelto*, puede establecerse más precisamente el significado de la cura. En la fórmula que la describe es patente su índole temporal: *advenir presentando que va siendo sido (gewesend-gegenwärtigende Zukunft)*.[43] A la luz de los análisis de la muerte y la conciencia, en los que el movimiento del existir se manifiesta como tiempo originario, se explicita esta relación con el tiempo. De hecho, con esas formas verbales, bastante forzadas, se quiere expresar el carácter procesual de la existencia —Heidegger lo denomina *gestarse histórico* del Dasein—.[44]

El *advenir* corresponde al *pre-ser-se* de la fórmula anterior e indica la función de futuro; el *sido* es relativo al *ya-en* y señala la función de pasado; el *presentando* corresponde al *ser cabe…* y remite al presente.[45] Heidegger introduce así el análisis de la relación entre modos de apertura y temporalidad, que a su vez prepara el del nexo entre tiempo y lenguaje. El carácter de *futuro* (pre) y de *pasado* (ya) expresan la temporalidad inherente a la *existenciariedad* y *facticidad* del Dasein.

Sin embargo, no hay un rasgo del modo de ser del Dasein que corresponda exactamente al *cadente 'ser cabe'*. Esto no significa que el presente no juegue un papel en la temporalización de la existencia propia sino que, y esto es lo que nos interesa, queda como subsumido en el futuro y el pasado; "…el *presentar* en que se funda *primariamente* el caer en lo 'a la mano' y 'ante los ojos' de que se cura, resulta incluido, en el modo de la temporalidad original en el advenir y el sido. Resuelto, se ha recobrado el Dasein justamente de la caída, para ser 'ahí' tanto más propiamente en la 'mirada' echada a la situación abierta".[46] Heidegger denomina a este modo de hacer presente *mirada (Augenblick)*, en el sentido de vistazo o golpe de vista, esto es, instantaneidad que no se retrasa y dispersa, como el presentar de la caída.

Desde esta perspectiva, el presente aparece como cierta deficiencia de la visión, pues cuando es auténtico se da a una con el pasado y el futuro. Esto complica la relación entre lenguaje y tiempo. Como se expone a continuación, a los otros modos de apertura les corresponde una dimensión del tiempo: al comprender, el futuro, y al encontrarse, el pasado. En cambio, el presente se asocia indistintamente a la caída y al habla. Ahora bien, si, en sentido estricto, el abrir de la caída es un no-abrir, hay que distinguir el habla ligada al presente de la caída del habla en su acepción originaria.

A nuestro parecer, el presente de la caída está más relacionado con el lenguaje —como expresión— que con el habla —como modo de apertura—. Así considerada, el habla tiene menor rango que los otros existenciales. En cambio, si el habla se considera de modo más amplio, como articulación de la apertura en general, de alguna manera los precede. Prueba de ello es que en el presente auténtico se realiza una especie de síntesis en la que concurren los tres momentos de la temporalidad. Aunque habla y presente no son estrictamente correspondientes, sin duda ésta se relaciona con el hacer presente.

De esta manera, el presenciar, al que el habla está ligada, puede considerarse de modo originario o alienado. Es difícil decidir, a partir de los textos heideggerianos, si la

caída es un modo de apertura o la mera descripción de la condición del Dasein. Como el Dasein se enfrasca en lo que le rodea hablando —emitiendo palabras—, en el caso del habla, de la que el lenguaje es expresión, son más patentes las deformaciones del uno que en el resto de los existenciales.

"En el acercamiento que hace posible ese manejar y estar ocupado que se 'absorbe en la tarea' se denuncia la estructura esencial de la cura, la caída. La constitución temporal-existenciaria de ésta se distingue porque en ella, y por ende también en el acercamiento fundado en el *presentar*, salta tras éste el olvidar, estando a la expectativa, el presente."[47] A pesar de que el estado de caída es estructural y, por tanto, se refleja en todos los modos de apertura, se nota más en el caso del habla. El hiato que hay entre ésta y el lenguaje hace posible un lenguaje que, a la manera de la cura, se consume o gasta.

Entonces la relación entre habla y caída tiene que analizarse a partir de la relación entre *lenguaje* y caída. También ayuda a esclarecer el problema el contraste entre lenguaje y silencio. En ambos casos se trata de expresiones del habla, pero el lenguaje está más expuesto a desfiguraciones; en cambio, el silencio es índice de una visión auténtica: una prueba más de que el habla no es un modo de apertura de rango inferior, pues el silencio supone el habla, y éste es el signo de que el Dasein se hace cargo tanto de la muerte como fin, cuanto de la precariedad de su origen —se da a una con la *mirada* en la que la situación se abre—. El lenguaje, en cambio, es posterior.

Queda establecida la correspondencia entre modos de apertura y dimensiones de la temporalidad. Este tema se tratará con más amplitud en lo que sigue, pero es necesario exponer desde el principio los problemas de interpretación que plantea. Retomamos ahora la cuestión de la temporalidad. De lo dicho hasta aquí, hay que concluir que ésta es el sentido del ser de la cura, que sus dimensiones corresponden a los elementos de ésta, que es la base de la unidad que regula el despliegue del Dasein y que configura el horizonte de la comprensión. "La unidad de los esquemas del advenir, el sido y el presente se funda en la unidad extática de la temporalidad. El horizonte de la temporalidad toda define aquello *sobre el fondo de lo cual* es esencialmente *abierto* el ente fácticamente existente."[48]

Resta todavía, para concluir este tema, analizar el *carácter extático* que Heidegger atribuye a la temporalidad. Lo visto acerca de la *mirada* sirve como introducción. En la mirada, captación unitaria en la que la situación se hace patente, el Dasein está totalmente fuera de sí. Esta exteriorización no trae consigo, como en el caso de la caída, dispersión alguna; por el contrario, supone un haberse recuperado a sí mismo en el que, en última instancia, estriba la resolución de la existencia.[49] Sin embargo, en ambos casos el existir refiere a la *exterioridad* del *ser en el mundo*.

La exterioridad constitutiva se basa en la temporalidad. En la modalidad auténtica se advierte como tal; en la inaútentica, en cambio, el tiempo se concibe como algo exterior, cuando lo exterior es el existir que la temporalidad misma trenza. "La temporalidad es el original 'fuera de sí' en y para sí mismo."[50] Pues bien, Heidegger denomina *unidad extática* de la temporalidad al carácter direccional o proyectivo que tipifica las

dimensiones temporales: el *advenir* es un *ir hacia*, el *sido* es un *retroceder*, y el *presente* es un *situar*. El *ser fuera* o exterioridad determina a la existencia porque es una función que se despliega temporalmente.

El futuro, el pasado y el presente, en su forma auténtica, tienen el carácter de éxtasis temporales. Con esta determinación, Heidegger distingue el tiempo originario del modo vulgar de concebirlo. Para este último, el tiempo es homogéneo, una serie en la que futuro, presente y pasado no se distinguen más que por su posición en una secuencia abstracta. El pasado es lo primero, después el presente y, más adelante, el futuro. En cambio, el carácter de éxtasis del tiempo originario se explica porque sus dimensiones se dan simultáneamente.

No hay advenir sin sido y viceversa, a la vez, en éstos se incluye el presente genuino. Presente, pasado y futuro no son puntos contiguos; desde la perspectiva del proyecto, se dan simultáneamente, a la manera de una condición de posibilidad correlativa. "La temporación no significa un 'uno tras de otro' de los éxtasis. El advenir *no es posterior* al sido y éste *no es anterior* al presente. La temporalidad se temporancia como advenir presentante que va siendo sido *(als gewesende-gegenwärtigende Zukunft)*.[51]

En lo que respecta a nuestro tema, hay que destacar que la temporalidad originaria no sólo se explica como ejercicio de la existencia; es también condición de posibilidad del abrir y, por tanto, es la base de la relación constitutiva con la verdad que determina el ser del Dasein. La problemática lógica y la existencial son una y la misma. Se justifica así el cometido de la ontología fundamental, a saber, analizar al ente para el que existir significa *ser en la verdad (In-der-Wahrheit-sein)*.[52]

Se concluye entonces que cura, temporalidad y apertura remiten al mismo fenómeno: al *ser en el mundo* —punto de partida del análisis existencial—. En la primera parte de *Ser y tiempo* se enfatiza el aspecto pragmático de la cura, de manera que ésta se identifica con que el estar vertido al exterior del Dasein, inmerso en el mundo y en el plexo de los útiles; pero este curarse no es un hacer o dejar de hacer, sino el gasto mismo de la existencia.[53]

Este emplearse de la existencia no es inversión de esto o aquello, de energías o esfuerzos, sino ejercicio del ser. "El 'estado de resuelto' es sólo la propiedad de la cura misma curada en la cura y posible en cuanto cura."[54] El análisis de la existencia propia muestra que la temporalidad no se *tiene*, se es. El rendimiento temporal va mucho más lejos que la mera productividad, es eficiencia ontológica: decide acerca de la autenticidad o inautenticidad del existir. Y, como muestran los análisis de la muerte y la conciencia, para el Dasein esto equivale a ser o no-ser.

Ahora bien, si el contar con el tiempo es, como indica la reduplicativa fórmula heideggeriana, el *curarse de la cura*, esto es, la actividad de la actividad, y el ser del Dasein consiste en abrir, la temporalidad es propiamente apertura. "El ente que lleva el nombre de Dasein es un ente iluminado [...] En la cura se funda el pleno 'estado de abierto' del Dasein [...] *La temporalidad extática es lo que ilumina el 'Da' originalmente*. Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las esenciales estructuras del Dasein."[55] El esquema del tiempo es la forma básica del sentido: la

urdimbre del devenir existencial y, a la vez, el esquema que posibilita la emergencia del ente descubierto en la proyección del Dasein.[56]

Establecida la relación entre temporalidad y apertura en general, procede dar cuenta de cómo se especifica en cada uno de los modos de abrir.

5. Temporalidad del comprender y del encontrarse

Con lo que se ha dicho hasta aquí no es difícil deducir la relación del comprender y del encontrarse con la temporalidad. Al comprender corresponde, preponderantemente, el futuro; al encontrarse, el pasado. Con todo, es importante considerarlos a la luz de la temporalidad porque las dimensiones del tiempo se elaboran como esquemas de apertura, es decir, en tanto que *formas*, y esta óptica es el hilo conductor de la interpretación heideggeriana del logos.

Para introducir el tema del carácter temporal del comprender hay que recordar que éste, en la terminología de Heidegger, no equivale a conocer en general, ni a una intelección intuitiva. El término está diseñado para significar una *determinación del ser* del Dasein, en la que el *saber* al que refiere es indisociable del realizarse de la existencia. El Dasein comprende proyectándose y se proyecta comprendiendo.

El comprender es un saber de la posibilidad y ésta no puede conocerse como algo acabado, de manera estática, sino en su carácter de esbozo o proyecto. De ahí que no se tenga un conocimiento perfectamente delimitado de lo comprendido, una certidumbre total, entre otras cosas porque lo sabido en el comprender tiene que *realizarse*.

Por esto, la posibilidad tiene carácter futuro, no presente; no es algo con lo que uno se topa y a lo que no hay más remedio que atenerse; al contrario, exige un quiebre entre el no-ser y el ser, un intervalo semejante, *mutatis mutandis*, a la suspensión en el aire que hay entre un paso y otro. De hecho, en el *advenir* impropio falla este acoplamiento entre futuro y pasado; en consecuencia, la existencia queda a la zaga de sí misma. Este retraso lleva a ver el futuro como un presente, como algo que está delante y, sin embargo, siempre demasiado lejos. Este presente no es auténtico, como no son auténticos el pasado y el futuro con los que se relaciona. Heidegger intenta mostrar, por todos los medios, que el mero *hacer presente* no explica el *movimiento* del existir y la comprensión que le es inherente.

Aunque el comprender es esencialmente futuro —ser que se proyecta *por mor*, en función de un poder ser—, la temporalización del futuro es variable. El Dasein tiene que *ganarse*, según expresión de Heidegger, su futuro auténtico, superando su futuro inauténtico. Esta superación se opera por obra de la *mirada* o golpe de vista, en la que la conjunción de presente, pasado y futuro permiten una *visión* unitaria que despeja el horizonte y, como ya se dijo, posibilita la presencia en la que concurren pasado y futuro. Este discurrir paralelo de advenir y sido da lugar, sin que medie sucesión, al presente propio, en el que se apresa, por así decirlo, el trazo o esbozo dinámico del ser en su ejercicio.

Paradójicamente, el presente en su sentido esencial, tiene un matiz de futuro. El *instante*, o fracción de segundo, propio de la mirada, contrasta fuertemente con el *ahora* en el que ayer, hoy y mañana se suceden como puntos homogéneos. En la mirada se abre, tal es la causa del *arrobamiento* que la acompaña, un horizonte total que se identifica con la temporalización originaria. A este respecto Heidegger remite expresamente a Kierkegaard, quien vislumbró, en su interpretación del instante, el fenómeno de la mirada, sin embargo, la asoció con la eternidad, esto es, con un salir del tiempo.

En la mirada heideggeriana, en cambio, sucede todo lo contrario. Implica estar completamente fuera de sí, pero embebiéndose en el tiempo; más que salir del tiempo, es convertirse con el tiempo. Es un lanzarse fuera de sí que, a causa de este impulso, se recupera a sí mismo. "Este término [mirada] debe entenderse en el sentido activo del 'echar una mirada', como éxtasis. Mienta el 'arrobamiento' resuelto, pero *mantenido* en el 'estado de resuelto', del Dasein en aquello que de posibilidades y circunstancias susceptibles de que se cure de ellas hace frente en la situación."[57]

En estricto sentido la mirada corresponde al proyectarse de la existencia resuelta y, en consecuencia, al esquema de futuro del comprender. Sin embargo, alude directamente a la visión, por lo que no puede darse sin la función del habla, base formal subyacente en la estructura explicativa *(Auslegung)* del comprender. Además, en la medida en que la mirada trae a comparecencia el ente, remite a la articulación del logos.

Como se explicó en el análisis de los modos de apertura, el comprender no es neutro ni desinteresado; ni siquiera es, por así decirlo, frío; las emociones tienen parte en la captación de sí y de lo otro desde la que se proyecta el Dasein; este modo de saber que está impregnado de una tonalidad afectiva. Se introduce así la relación entre estado de ánimo y temporalidad. El *encontrarse* es una determinación ontológica del existir, pero esto no significa que las decisiones y acciones se vean acompañadas por cierta repercusión sentimental; es también previo, absolutamente anterior, a toda conducta consciente y las posibilita.

El estado de ánimo muestra que el Dasein es un ser *constitucionalmente afectado*, esto es, que su pertenencia al mundo no se desencadena en un momento dado, se interrumpe y nuevamente se reanuda. "Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra, es decir, existiendo, es sido en cada caso ya, y existe en un constante modo de sido, puede resultar afectado."[58] Sin embargo, también en este caso, la noticia que del existir se recibe puede ser más o menos original. En la existencia propia el estado de ánimo toma la forma de la angustia, muestra crudamente el carácter de yecto; en cambio, en la cotidianidad se esquiva continuamente esta verdad; atribuye a otras situaciones, que se temen, el soterrado malestar que trae consigo el existir.[59]

Heidegger analiza estos dos estados básicos, propio e impropio, para poner de manifiesto la temporalidad del encontrarse. Todas las dimensiones del tiempo se conjugan en este modo de abrir y, aún más, el abrir en sentido estricto sólo se da cuando el pasado se experimenta como reunión con el presente y el futuro. En este contexto se analiza la falta de significado y el carácter de *nada* con el que puede presentarse el

mundo. Como se explica en lo que sigue, la relación entre habla y nada ayuda a perfilar el carácter del logos.

Entendida en sentido amplio, el habla heideggeriana se extiende más allá de los límites de un determinado modo de apertura. Desde esta perspectiva, puede denominársele, genéricamente, logos, esto es, función de correspondencia con el mundo como significatividad.[60] Ahora bien, el hecho de que el Dasein pueda captar la nada y que ésta resulte reveladora obliga a repensar la correspondencia entre habla y significatividad y, de modo paralelo, a explicitar su relación con los otros modos de apertura. ¿Cómo puede descubrirse, si descubrir es significar, lo carente de significado? ¿No implica la nada una disolución del mundo y, por consiguiente, el despeñarse del Dasein en el vacío? "El mundo en que yo existo se ha sumido en la insignificatividad, y el mundo así abierto sólo puede dejar en franquía entes bajo la especie de falta de conformidad."[61]

El temor enmascara aquello que amenaza al Dasein —su propio ser— porque identifica esta amenza con algo concreto. En cambio, en la angustia la temporalidad se modaliza propiamente y, por consiguiente, el estado de ánimo se realiza como un efectivo abrir. Por su carácter iluminante, la angustia detenta una importante función ontológica. En este modo de encontrarse la amenaza no se identifica con algo dado, sino que se advierte como idéntica al *ser en el mundo*. En la angustia lo *a la mano* y lo *ante los ojos* quedan fuera del alcance del Dasein, no porque positivamente desaparezcan, sino porque pierden su significado; de tal manera que resulta imposible distraer la atención o esquivar, curándose, el hacerse patente de la existencia.

El mundo comparece entonces como inconforme; el contraste entre este desajuste y la habitual familiaridad con lo que le rodea resulta brutal para la existencia. Heidegger denomina esta situación *inhospitalidad (Unheimlichkeit)*.[62] De pronto, todo lo que protege al Dasein, aquello próximo hasta el mimetismo, parece rechazarlo. "La angustia se angustia por el nudo Dasein en cuanto yecto en la inhospitalidad. Retrotrae al puro 'que es' del más peculiar y singularizado 'estado de yecto' […] retrotrae al 'estado de yecto' como *posiblemente reiterable."*[63]

La fórmula *retrotraer que posibilita la reiteración* describe el temporalizar específico del encontrarse. En este caso, el advenir y el presente se fundamentan en el *sido* porque el pasado es prioritario en el encontrarse. El movimiento hacia el pasado en la forma del *retrotraer* no es un recuerdo, sino una genuina vuelta o regreso al pasado que se plasma como proyección hacia atrás, esto es, como un pasado que se reitera. El presente correspondiente es un presente que se *queda (gehalten);* es decir, un presente sostenido que no brinca de una a otra de las supuestas posibilidades que se ofrecen al Dasein —como sucede en el presentar aturdido del temor—.

Este modo de presentar no es idéntico a la mirada. "Pero aunque el presente de la angustia es un presente que 'se queda', no por ello tiene ya el carácter de la 'mirada' que se temporancía *[sic]* en la resolución. La angustia se limita a poner en el estado de ánimo de una posible resolución. Su presente mantiene la 'mirada', bajo la forma de la cual ella misma y sólo ella es posible, *en vilo."*[64] Así como el comprender resuelto aguanta el pulso a la muerte, el presente de la angustia sostiene la vista al vacío; implica no perderse

en algo determinado a lo que se adjudique el carácter de amenaza. En este caso, en lugar del *ascender* de la angustia[65] se da el caer del miedo. Heidegger contrapone los verbos deliberadamente: la angustia impulsa hacia arriba porque contrarresta el siempre latente descenso de la caída —determinación estructural del Dasein—.

Del análisis de la temporalidad del comprender y el encontrarse, en relación con el habla, se sacan las siguientes conclusiones. En la existencia propia, las formas preponderantes del tiempo —futuro para el comprender, pasado para el encontrarse— suponen las otras dimensiones temporales. De tal manera que hay un pasado propio del *advenir* y un futuro que corresponde al *sido*. Ambos incluyen al presente, pero, en contraste con el modo de ver caído, éste no es fijo ni inmoviliza lo que por su concurso comparece. Por tanto, el habla en este caso no se posterga, sino que se ejerce como logos originario, previo a esquemas que mediatizan la relación del Dasein con la totalidad significativa desde la que se proyecta.

La explícita relación entre mirada, presente originario, y comprender, parece indicar que, si se considera el asunto desde el punto de vista de la temporalidad, el comprender tiene cierta preeminencia sobre el habla. Ahora bien, el problema del presente es tan complejo en *Ser y tiempo* que no se puede decidir acerca de esta cuestión sin antes analizar sus distintos sentidos y la relación que en cada caso guarda el hacer presente con el logos.

6. El presente de la caída

En la primera parte de *Ser y tiempo* el análisis de los modos de apertura sigue una secuencia lógica. Sólo después de dar cuenta del comprender, el encontrarse y el habla se expone lo que concierne a la caída —tema relacionado con los modos de apertura, pero independiente de éstos—. En cambio, en la segunda parte de la analítica Heidegger establece la determinación temporal del comprender y el encontrarse, intercala el análisis de la temporalidad y la caída y, después, hace explícita la relación entre habla y temporalidad. Esta interrupción se presta a confusiones y presenta algunas dificultades interpretativas.

Si nos atenemos sólo a la disposición estructural, da la impresión de que la caída es uno más de los modos de apertura; incluso puede parecer que le corresponde más específicamente la connotación de presente que al habla. Según nuestra interpretación, la caída, estado de abierto expropiado por el uno, no es propiamente un modo de apertura, sino el modo impropio de darse de éstos. Su relación con el presente queda en entredicho; más bien equivale a la tendencia, tan combatida por Heidegger, a reducir el ente en su conjunto al presente unidimensional. "Esencialmente cadente, se pierde la temporalidad en el presentar y no se limita a comprenderse 'viendo en torno' y partiendo de lo 'a la mano' de que se cura, sino que toma a lo que de esto el presentar destaca, como presente […]"[66]

Si la caída se entiende como modo de apertura, la exposición acerca del habla y la temporalidad, de suyo algo desvaída, lleva a pensar que ésta tiene un rango hasta cierto

punto inferior que el comprender y el encontrarse. Entonces se apoya la hipótesis según la cual la importancia del habla en *Ser y tiempo* es directamente proporcional a la de las páginas que explícitamente se le dedican. O sea, muy poca en relación con otros temas y en especial si se le compara con el comprender, al que estaría definitivamente subordinada. Sin embargo, a nuestro parecer, como se pretende mostrar en este trabajo, el habla, entendida en la acepción más amplia que la misma analítica existenciaria permite, no sólo es tema cuando se hace referencia explícita a su función, sino que está presente en toda la obra como un supuesto fundamental.

Desde esta perspectiva se ve la importancia del lenguaje ya en el punto de partida de Heidegger, aunque se haga explícita en etapas posteriores. Todavía más, está en la mira de Heidegger, desde el principio, como objetivo primordial de su búsqueda. Esto último dentro de unos límites muy precisos, a saber, desentrañar la relación con el ser en la que, según el planteamiento heideggeriano, el lenguaje se resuelve. El logos *es* relación con el ser y por eso excede el ámbito lógico, es un tema ontológico de primer orden. ¿Por qué ocupa, entonces, al menos estructuralmente, un lugar secundario en la parte de la analítica que ahora analizamos? Mediante el análisis de la determinación temporal de la caída, respondemos esta pregunta.

Con el propósito de analizar del modo más completo posible la relación entre caída y habla, en lo que va de este capítulo prestamos especial interés a los momentos en los que Heidegger, a propósito de la fundamentación temporal de los modos de apertura, se refiere al *presente*. A nuestro parecer, es éste un elemento que perturba el discurso y, llevando las cosas más lejos, el principal problema de *Ser y tiempo;* aseveración, por otra parte, obvia, puesto que la preeminencia del presente es el límite que Heidegger pretende superar. Esto es, el predominio de un modo de relacionarse con el mundo, el conocimiento, y del modo de concebir al ente propio de éste, el ser ante los ojos u objetivado.[67] Para desactivar este esquema es preciso superar la lógica tradicional que, en última instancia, está en la base del imperio del paradigma de verdad impuesto por la ciencia occidental.[68]

¿Cuál es el defecto de este acercamiento al ente? Que es sólo una de las dimensiones que convergen en la configuración del horizonte del comprender y, sin embargo, se le absolutiza. Por esto, como se hace patente en lo expuesto en el análisis de la temporalidad del comprender y el encontrarse, Heidegger pone de manifiesto que en el inmediato saber, base de las otras formas de relación con el ente, se dan cita las tres dimensiones de la temporalidad. El presente esencial, entonces, no es el representar de la objetivación, sino la *mirada*. "La temporalidad horizontal-extática se temporancía *[sic] primariamente* desde el *advenir*. La comprensión vulgar del tiempo, por lo contrario, ve el fenómeno fundamental del tiempo en el *ahora*, y en el puro ahora mutilado en su plena estructura que se llama el 'presente'. De aquí cabe desprender que ha de resultar radicalmente frustráneo el explicar *por este ahora* el fenómeno horizontal-extático de la 'mirada'."[69]

La confusión en torno al supuesto abrir de la caída procede, en parte, de la distinta

gradación que tiene el presente en *Ser y tiempo*. Dependiendo del modo como se le entienda en cada contexto, se refiere a un modo de abrir o, por el contrario, a la insuperable tendencia del Dasein a reducir el ente a un modo particular de proyección.[70] En todo caso, siempre que se trata de la relación entre caída y presente, éste tiene el sentido de presente impropio. Por esto nos inclinamos a pensar que, más que un modo de apertura, la caída es la forma misma de la cura en la cotidianidad.[71]

Desde este enfoque no le corresponde estrictamente el presente, sino una modalidad de darse presente, pasado y futuro, en la que el hacer presente absorbe, por así decirlo, a las otras dimensiones. Es una forma de la apertura misma, que se asocia con el presente porque reduce a presente el abrir. Se trata de un *estado* de la apertura en el que una de las formas posibles de relacionarse con el ente del Dasein, a saber, la perspectivación objetiva, el *ser ante los ojos* heideggeriano, se identifica con la determinación última del ente, con la verdad. "Es la forma misma de ser del 'estado de abierto' lo que conduce a que lo que se ve inmediatamente sea esta modificación derivada y que esta modificación dirija la explanación teorética de la estructura de la verdad."[72] Es decir, la caída no es más que una modalidad del estado de abierto, y, como se funda en la apertura, es lógico que su cerrar no sea una ceguera total, sino un desvío del descubrir que consiste en aferrarse al *ver*.

Una prueba más de que el presente de la caída es *toda* la apertura, o sea, que no corresponde a uno de sus modos, es que para explicar su relación con la temporalidad Heidegger deja de lado las habladurías y la ambigüedad y se centra en el afán de novedades *(Neugier)*: precisamente el rasgo de la caída en el que se analiza la tendencia a confundir lo que en el *ver* se conoce, con el sentido del ser —característica del Dasein en la cotidianidad—.[73] Por tanto, hay razones para afirmar que no es un modo específico de apertura, sino que más bien caracteriza la forma regular de la apertura.

Así como la caída es el estado de abierto tal y como se da regularmente y, en este sentido, es lo contrario al estado de resuelto, el presente al que remite la caída se opone al presente de la mirada como los dos extremos del mismo fenómeno. Importa destacar que esta oposición no significa una contradicción, como si una modalidad del existir excluyera a la otra. Sólo porque el Dasein *es* su estado de abierto, la deformación de éste puede ser también una forma determinada de visión. De hecho, en su crítica a objetivación indiscriminada del ente Heidegger opone a una modalidad del *ver* otro género de visión. No hay que olvidar que el genuino hacer presente se describe como mirada o golpe de vista.

Como lo indica el texto con el que se abre el análisis de la avidez de novedades, nos movemos en ambos casos en el mismo elemento. "Al hacer el análisis del comprender y del 'estado de abierto' del 'Da' en general se aludió al *lumen naturale* y se llamó al 'estado de abierto' del 'ser en' la 'iluminación' del Dasein, en la cual y sólo en la cual resulta posible lo que se dice 'ver'."[74] La interpretación heideggeriana del *logos* se sitúa también en el ámbito así caracterizado. Si éste se asocia al inmediato presente del *ver*, estamos ante la forma del logos de la lógica tradicional que ha de superarse. En cambio, el fenómeno de la *mirada* apunta a la forma genuina de ejercerse el logos hacia

la que se orienta Heidegger.

Se ve entonces en qué sentido el habla es más amplia que el lenguaje y sus estructuras lógico-gramaticales. Es un fenómeno ligado al comprender en general y, en tanto que determinación del ser del Dasein, excede los límites de lo lógico. También desde aquí se explica que el presente al que remite consista en una especie de síntesis que, según desde la perspectiva que se considere, es un elemento más de la apertura o el fundamento de ésta.

Ahora bien, si el comprender se funda en la conformidad significativa con el mundo inherente a la forma de ser del Dasein, el logos descubridor posibilita el comprender. Entonces el habla, no el lenguaje, aparece como forma básica de acceso al ente. Para redondear estos temas, explicamos a continuación en qué sentido corresponde el presente al habla.

7. El presente del habla

¿Cuál es la relación entre habla y el presente instantáneo de la mirada? ¿Cuál es su relación con el hacer presente, artificial, de la caída? El futuro se dice del comprender, el pasado del encontrarse, ¿en qué sentido corresponde el presente al habla? En lo que va del capítulo adelantamos, en gran parte, la respuesta a estas preguntas, pues los elementos para resolverlas se encuentran en análisis anteriores, no precisamente en el apartado que se dedica a la relación entre habla y temporalidad. A decir verdad, no es mucho lo que Heidegger añade en el último desarrollo que dedica a nuestro tema. Las reflexiones sobre el habla en general hechas antes son más amplias e importantes. Con todo, además de algunas consideraciones particulares, esta última cuestión nos permite dar cuenta del saldo final de *Ser y tiempo* y sus consecuencias en la interpretación heideggeriana del lenguaje.

Al habla en cuanto habla, aclara Heidegger, no corresponde un éxtasis determinado: es la articulación del comprender y, en ese sentido, conforma lo abierto. Se explica entonces que la mirada se sitúe en el análisis de la temporalidad del comprender. No es necesario atribuir el presente a un modo de apertura, porque el presente esencial, como se explicó, está como incluido en el advenir y el sido; no es un presente con retraso puesto que no llega a hacer frente y, por tanto, no hay que aguardarlo. El habla, por tanto, no se circunscribe a una dimensión específica de la proyección temporal, sino que opera como su carácter configurador.

La relación entre habla y presente se debe, más bien, a un elemento que, aunque la acompaña, no es su esencia, a saber, su estado de expresada. Esta afirmación de Heidegger reafirma la hipótesis de que la connotación de presente, más que al habla, se refiere al lenguaje que, a su vez, se funda en el *ser con*: "…como el habla se expresa *de facto* ordinariamente en el lenguaje y regularmente dice en el modo del decir —hablando 'curándose de'— del mundo circundante, tiene en rigor el *presentar* una función *preferente* en su constitución".[75] De manera que el carácter temporal del habla se explica principalmente en el ámbito de la *expresión*.

Sabemos que el problema de la expresión es el punto de partida de las investigaciones heideggerianas en torno al lenguaje. En un primer momento, el lenguaje depende por completo del orden lógico que lo legitima y de sus reglas; es conocimiento comunicado y *participa* de la intencionalidad de los actos cognoscitivos. De tal manera que hay una estricta continuidad entre los órdenes lógico y gramatical. En consecuencia, la proposición, como estructura lógica básica, es también la forma básica de la gramática. En *Ser y tiempo*, en cambio, el lenguaje es un *estado* del habla que se basa en el *ser con*. "El habla que se expresa es la comunicación. La tendencia de su ser apunta a hacer común al que oye el abierto 'ser relativamente a lo hablado en el habla'."[76] Más que en los esquemas de la lógica, el lenguaje se fundamenta en la propensión del Dasein a traer lo hablado al que oye, poniendo en común, de esta manera, su ser relativamente a lo dicho.

En este contexto, el problema de la expresión pasa a segundo término. Como medio de comunicación el lenguaje tiene como modelo, más que un esquema originario, formas estereotipadas que no garantizan un genuino acceso a aquello a lo que refieren.[77] Esto es posible porque el Dasein *cae* inmediatamente en un mundo ya comprendido por el uno. Este espacio de antemano codificado tiene su correlato directo en el lenguaje, cuya carga significativa es tan poderosa que puede usarse aun cuando no esté respaldada por una genuina apropiación de lo dicho.

En la *comunicación*, como indica Heidegger en su análisis de las habladurías, la mayor parte de las veces las cosas van de mano en mano sin que el Dasein se tome el trabajo de investigar el fenómeno del que proceden.

> La cosa es así porque así se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla […] se constituyen las habladurías […] que se extienden a las escritas, a las 'escribidurías'. El repetir lo que se habla no se funda aquí tanto en un 'de oídas'. Se alimenta de lo 'leído en alguna parte'. La comprensión media del lector *jamás podrá* decidir qué es lo originalmente sacado y conquistado y qué es aquello que simplemente se repite.[78]

Del mismo modo en que el uno expropia la comprensión, el lenguaje cae en manos de un sujeto anónimo que parlotea sin cesar a través del Dasein del caso. Entonces el lenguaje se convierte en algo que se *emplea* o gasta, a la manera como se dispone de un útil. Se echa mano de palabras que refieren, más que a lo hablado por su concurso, al cuidado mismo del Dasein.

Mientras se cura, el Dasein se refiere a aquello de lo que se cura, pero esto no sólo es usar el lenguaje, es también curarse del ente del caso. Se explicó antes que el ente se *des-aleja*, por ejemplo, mediante los medios de comunicación o abriendo el espacio en los parajes; también el lenguaje puede realizar esta operación: es un modo de poner al alcance del otro lo dicho. El *ser con* determina al Dasein, de aquí que esto no suceda de modo eventual, sino regularmente. La comunicación responde, en última instancia, a la cura y también a la inclinación a tener al alcance el ente que caracteriza al existir.

El lenguaje se reduce así casi a su uso pragmático. Pero éste no llega a ser un mero instrumento porque, a pesar de no estar respaldado por un genuino descubrir, como expresión del habla que es comparte con ésta su función referencial.[79] Incluso cuando

cierra, el lenguaje se funda en el abrir, sin el cual no es posible siquiera hacer mención de algo. El carácter de referencia, por tanto, corresponde al lenguaje en cualquier caso, provenga o no de una apropiación original del ente. Se concluye entonces que el lenguaje es un *estado* del habla particularmente expuesto a la corrupción: sufre el inevitable desgaste del empleo y procede del *ser con* que no puede sustraerse del poder de las habladurías. "Las habladurías son la forma de ser del mismo 'ser uno con otro', y no surgen de ciertas circunstancias que influirían desde fuera sobre el Dasein."[80] La *comunicación* es, de entrada y casi irremediablemente, un ejercicio vacío que incrementa el desarraigo y precipita la caída.

En este contexto, se entiende que Heidegger describa el escollo que interrumpe *Ser y tiempo* como incapacidad de *llevar al lenguaje* la temporalidad.[81] No se trata sólo de no encontrar las palabras; más bien, no es suficientemente explícita la alternativa lógica con la que pretende superar los esquemas que están en la base del pensamiento occidental y que impregnan completamente sus estructuras lingüísticas. Tan cargado de equívocos está el lenguaje que Heidegger concibe la tarea filosófica, y su propio camino, como depuración significativa. Otra de las características del *estado de resuelto* es la continua lucha, tan notoria en el modo de proceder heideggeriano, con las palabras.

En otro orden de cosas, y esto es prácticamente lo único que añade el análisis de la dimensión temporal del habla, hay que advertir que, en contra de lo que pudiera pensarse en una primera aproximación al asunto, el hecho de que el lenguaje tenga los elementos suficientes para expresar de forma tan matizada las diferentes dimensiones del tiempo y sus modos no significa que el tiempo se funde en la gramática ni en la lógica en que ésta se basa. Por el contrario, los tiempos y modos verbales son otra manifestación de que todas las estructuras del Dasein se fundan en la temporalidad.[82]

La interpretación heideggeriana del lenguaje concluye con un problema. El contexto de esta cuestión es el fenómeno de la apertura. A lo largo de este capítulo se pone de manifiesto que la apertura y sus modos se fundan en la temporalidad. No sólo eso, una vez estudiado el pormenorizado análisis que Heidegger realiza de la determinación temporal de todas las estructuras del Dasein, resulta patente que el tiempo es el esquema que dirige la investigación.

En esta incursión se dan pasos importantes. Por una parte, se pone de manifiesto el alcance de la relación que existe entre lenguaje y temporalidad. Los éxtasis temporales son esquemas formales, por tanto, dependen de alguna manera del habla como función patentizadora. Por otra parte, el logos resulta ininteligible si se margina la dimensión temporal que lo constituye. El hilo conductor de la investigación filosófica desde sus orígenes es dar cuenta de la relación entre estos elementos. Pero no lo realiza de modo explícito, con conciencia del papel que juega el tiempo en la interpretación del logos. El planteamiento de Heidegger, en cambio, desarrolla, hasta límites insospechados, esta línea especulativa.

Sin embargo, la temporalidad misma se vuelve problemática. Aun cuando se justifique que el esquema temporal condiciona la proyección del Dasein y, en ese sentido,

está como impreso en todos los caracteres de este modo de ser, Heidegger no consigue tematizarla, esto es, justificar conceptualmente la función de fundamento que le atribuye. Esto significa que no logra establecer un modo de temporalizar, esto es de abrir, que se constituya como éxtasis específico —horizonte— del sentido del ser en general. Refiriéndose al tiempo, casi al final de *Ser y tiempo*, exclama: "¿Tiene en general un 'ser'? Y si no, ¿es un fantasma o 'es' más que todo posible ente? La investigación que avance en la dirección de semejantes preguntas tropezará con el mismo 'límite' que se alzó ya frente a la discusión provisional de la relación entre verdad y ser".[83]

Como de la respuesta a lo anterior depende el tránsito de la analítica existenciaria a la cuestión del ser en general, el camino se interrumpe abruptamente. De hecho, *Ser y tiempo* es un libro incompleto y su autor tiene que replantear el problema del ser para reanudar su trayectoria filosófica. Ahora bien, como el asunto que no se puede acabar de desarrollar es el vértice mismo de la investigación, las cuestiones que esperaban ser resueltas definitivamente cuando la cuestión fundamental llegara a término también quedan interrumpidas.

Éste es el caso también de nuestro tema. Aun cuando la importante propuesta acerca del lenguaje que Heidegger lanza en *Ser y tiempo* sigue ejerciendo una definitiva influencia en desarrollos posteriores, como el eje en el que se apoya no resulta suficientemente firme, tampoco la noción del *habla* se da por concluida en la analítica de la existencia: "…únicamente puede atacarse el análisis de la constitución temporal del habla *(Rede)* y la explicación de los caracteres de los elementos y estructuras del lenguaje *(Sprache)*, una vez desarrollado el problema de la fundamental relación entre el *ser (Sein)* y la *verdad (Wahrheit)* partiendo de los problemas de la temporalidad".[84]

Esto no significa que en etapas posteriores se elimine lo ganado en esta primera incursión. Por una parte, porque tal proceder, como se explica en la introducción de este trabajo, no concuerda con la dinámica del pensar heideggeriano; por otra, más importante en lo que toca a nuestro tema, porque las indicaciones logradas en *Ser y tiempo* son la pauta de los estudios que lo siguen. El lenguaje no sólo conserva un lugar central dentro de la problemática ontológica, sino que llega a ser su tema crucial porque, como se puede detectar en lo aquí expuesto, es la encrucijada en la que hombre y ser convergen.

El interrogante con el que se cierra *Ser y tiempo* deja también pendiente la cuestión del habla. Por esto, las perspectivas que abren sus investigaciones posteriores, fundamentalmente la reformulación del problema del sentido como *verdad* del ser, proporcionan materia abundante para futuros estudios.

[1] ST, p. 257. *Cfr*. ST, p. 359.

[2] Heidegger advierte que el tiempo, considerado como elemento de la existencia, no es una especie de material homogéneo; la unidad de la existencia, su carácter simple, no excluye que se componga de distintos momentos articulados. "La totalidad ontológicamente elemental de la estructura de la cura no puede reducirse a un 'protoelemento' óntico, tan cierto como que el ser no puede 'explicarse' por los entes" (ST, p. 216).

[3] ST, p. 257.

[4] A nuestro parecer, cuando se pone el énfasis en la dimensión existencial del análisis, el comprender ocupa un lugar privilegiado; en cambio, si el hilo conductor es la problemática lógica, como es el caso en nuestro trabajo, destaca el logos. La trayectoria posterior de Heidegger, en la que el elemento formal se impone sobre lo concreto-existencial, respalda la segunda interpretación.

[5] *Cfr*. ST, p. 188.

[6] ST, p. 360.

[7] "…no debe deducirse el ser del Dasein de una idea del hombre. ¿Cabrá sacar de la exégesis del Dasein hecha hasta aquí qué acceso óntico-ontológico a ella misma requiere de suyo como el único adecuado? / A la estructura ontológica del Dasein es inherente la comprensión del ser. Siendo, es el Dasein abierto para sí mismo en su ser" (ST, p. 202).

[8] ST, pp. 200-201.

[9] *Cfr*. ST, p. 214.

[10] *Cfr*. ST, pp. 391-393.

[11] ST, p. 226.

[12] "La imposibilidad de concebir al ente de la forma de ser *(Seinsart)* del Dasein por la 'realidad' *(Realität)* ni la sustancialidad *(Substanzialität)* es lo que hemos anunciado con la tesis: *la sustancia del hombre es la existencia*. Mas la exégesis de la existencialidad *(Existenzialität)* como cura *(Sorge)* no significa el término de la analítica existenciaria […]" (ST, p. 233).

[13] ST, p. 213. *"Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seindem). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels* Sorge […]" (SZ, p. 256).

[14] "En el 'pre-ser-se-ya-en un mundo' está esencialmente coencerrado el cadente 'ser cabe' lo 'a la mano' de que se cura dentro del mundo" (ST, p. 213).

[15] ST, p. 325.

[16] Se supera así también el dominio de la intuición en la historia de la filosofía. Cuando Heidegger se refiere al presente, al ver y a la intuición, como formas desde las que se explica la relación del Dasein con el mundo, alude a un mismo problema.

[17] Por esto la ontología fundamental conlleva la destrucción de la historia de la filosofía. La fenomenología, entendida como hermenéutica de la facticidad —si se apega a sus principios— tiene que revisar constantemente sus resultados, esto es, seguir interrogando. La filosofía, como el ente que la realiza, no es algo ya hecho, sino algo siempre en trance de elaboración.

[18] En este sentido, Heidegger, con Husserl, rechaza el modo de ver *natural*.

[19] "Lo 'de mañana' de que resulta expectante el 'curarse de' cotidiano es lo de un 'eterno ayer'. La monotonía de la cotidianidad toma por renovación lo que en cada caso trae justamente el día" (ST, p. 401).

[20] "Consumiéndo*se* 'usa' el Dasein 'de sí mismo' […] El 'contar con el tiempo' es constitutivo del 'ser en el mundo' " (ST, p. 360).

[21] ST, p. 257.

[22] ST, p. 393.

[23] ST, p. 275.

[24] "La muerte es un *modo de ser (Weise zu sein)* que el Dasein toma sobre sí tan pronto como es" (ST, p. 268). Las cursivas son nuestras.

[25] ST, p. 283. *"Weil das Dasein existiert, bestimmt es sich als Seiendes, wie es ist, je aus einer Möglichkeit, die es selbst* ist *und versteht"* (ZS, p. 345). En comparación con el problema de la comprensión, es secundaria la temática existencialista, a saber, finitud humana, angustia de la muerte, etc. Esto a pesar de que el análisis adquiere en este momento un tono trágico.

[26] *Cfr*. ST, p. 395.

[27] ST, p. 266. "…el Dasein *es* constantemente, mientras es, ya su 'aún no', así *es* también ya siempre su fin" (ST, p. 268).

[28] "La vocación no da noticia de acaecimiento alguno y voca sin fonación alguna. La vocación habla en el modo inhóspito del callar, y sólo de esta forma porque la vocación no voca al invocado a engolfarse en las públicas habladurías del uno, sino a retroceder desde ellas a la silenciosidad del 'poder ser' existente" (ST, p. 301). La expresión lleva consigo cierta decadencia, sin embargo ésta se contrarresta de alguna manera con el áspero lenguaje del silencio.

[29] *Cfr*. ST, pp. 276-277.

[30] ST, p. 323.

[31] La palabra se usa en el sentido de prueba; sin embargo, se trata de una comprobación existencial. Testimonio se contrapone, para hacer notar que se trata de niveles distintos, a demostración.

[32] *Cfr*. ST, p. 291.

[33] "La cura no ha menester fundarse en un sí mismo, sino que la existenciariedad, en cuanto ingrediente constitutivo de la cura, da la constitución ontológica del 'estado de ser en sí mismo' del Dasein, a la que es inherente, respondiendo al pleno contenido estructural de la cura, el fáctico 'estado de caído' en el 'estado de ser no en sí mismo' " (ST, p. 350).

[34] ST, p. 292.

[35] "La vocación carece de toda clase de fonación. Mucho menos se formula en palabras —y sin embargo resulta todo menos oscura e imprecisa—. *La conciencia habla única* y *constantemente en el modo de callar"* (ST, p. 298).

[36] *Cfr*. ST, p. 321.

[37] ST, p. 322.

[38] ST, p. 312.

[39] Al resolver la relación entre temporalidad y apertura, Heidegger caracteriza las formas de proyección temporales como *éxtasis* de la temporalidad.

[40] ST, p. 442.

[41] *La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad* (ST, p. 355).

[42] ST, p. 379.

[43] *Cfr*. ST, p. 354.

[44] *Cfr*. ST, p. 402.

[45] *Cfr*. ST, p. 355.

[46] ST, p. 356.

[47] ST, p. 399.

[48] ST, p. 395. *"Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit, und Gegenwart, gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das*, woraufhin *das faktisch existierende Seiende wesenhaft* erschlossen *ist"* (SZ, p. 483).

[49] "En el 'estado de resuelto' no sólo es el presente recobrado de la disipación en aquello de que se cura inmediatamente, sino que resulta mantenido en el advenir y el sido. El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente propio* lo llamamos la mirada" (ST, p. 366).

[50] ST, p. 356. "La vocación tiene la forma de ser de la cura. En ella se pre-*es* a sí mismo el Dasein, de tal suerte que al par se dirige retroactivamente a su 'estado de yecto' […] La 'voz' voca ciertamente hacia atrás, pero saltando por encima del acto acaecido, hasta el 'ser deudor' yecto, que es 'anterior' a todo contraer una deuda […] *El orden de sucesión del curso de las vivencias no da la estructura fenoménica del existir"* (ST, p. 316).

[51] ST, p. 379.

[52] "Esta proyección es posible porque el 'ser en la verdad' constituye una determinación de la existencia del Dasein" (ST, p. 393).

[53] "Mas la cura, en cuanto 'procurar por' 'curándose de', abarca el ser del Dasein tan original y totalmente que es necesario presuponerla en cada caso ya como un todo en la distinción de la conducta teorética y la práctica […]" (ST, p. 327).

[54] *Ibidem*.

[55] ST, p. 379.

[56] En discusión de la presunta sujeción a los "hechos" por parte de la física matemática, Heidegger muestra que ésta supone también un esquema interpretativo: "La 'fundación' de la 'ciencia de los hechos' sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en el fondo 'puros hechos' […] los entes que constituyen su tema son descubiertos *tal* como únicamente pueden descubrirse entes: en la previa proyección de su ser" (ST, pp. 391-392).

[57] ST, p. 366. Con todo, como veremos, Heidegger no consigue tematizar su noción de tiempo, lo que significa que no alcanza a mostrar la índole del temporalizar mediante el que se abriría el sentido del ser en general.

[58] ST, p. 374.

[59] Sin embargo, aun cuando el estado de ánimo enmascara aquello a lo que remite, por su carácter de afección es una muestra de la dependencia y vulnerabilidad del Dasein.

[60] "El plexo de referencias se puso anteriormente de manifiesto como significatividad. Su unidad constituye lo que llamamos mundo" (ST, p. 394). Es importante tener en cuenta que no se trata de una interpretación exclusivamente lógica del logos; en la interpretación de Heidegger se considera como apertura general, indiferenciada, indisociablemente unida a la proyección existencial del Dasein.

[61] ST, p. 371.

[62] Este análisis recuerda los conocidos versos de Rilke: "Verdad que es raro, no *habitar* ya la tierra / no usar ya las costumbres apenas aprendidas / y a las rosas, y a otras cosas a su manera prometedoras, / no dar el significado del porvenir humano; / *no ser ya lo que se fue en manos de la infinita angustia* / y abandonar hasta el propio nombre / como un juguete destrozado". Las cursivas son nuestras.

[63] ST, p. 372.

[64] ST, p. 372.

[65] *Cfr*. ST, p. 373.

[66] ST, p. 399.

[67] “Mas no sólo la verdad hace frente como algo ‘ante los ojos’, sino que la comprensión del ser en general comprende inmediatamente todos los entes como entes ‘ante los ojos’. […] *Es aquella comprensión misma del ser que inmediatamente domina al Dasein y que aun hoy no está superada expresa y radicalmente, lo que encubre el fenómeno original de la verdad”* (ST, p. 246).

[68] “Para que sea posible la tematización de lo ‘ante los ojos’ o la proyección científica de la naturaleza, *es necesario que el Dasein trascienda* los entes tematizados. La trascendencia no consiste en la objetivación, sino que ésta la presupone” (ST, p. 393). Heidegger sitúa en una peligrosa proximidad el procedimiento de la ciencia occidental y el modo alienado de entender y de entenderse del Dasein. En ambos casos predomina un presente que se erige como relación fundamental con el ente, cuando no es más que una de sus formas. Las connotaciones espaciales que abundan en el lenguaje constituyen una muestra más de la tendencia a entender de modo reflejo el ente —desde el esquema de lo ante los ojos—. *Cfr.* ST, p. 399.

[69] ST, p. 460.

[70] “¿No muestra más bien una esencial forma de ser del Dasein, la caída, que este ente se comprende en el plano óntico inmediata y regularmente dentro del horizonte del ‘curarse de’, mientras que *en el plano ontológico define el ser en el sentido de ‘ser ante los ojos’?”* (ST, p. 318). Las cursivas son nuestras.

[71] “En el acercamiento que hace posible ese manejar y estar ocupado que se ‘absorbe en la tarea’ se denuncia la *estructura esencial de la cura, la caída”* (ST, p. 399). Las cursivas son nuestras.

[72] ST, p. 244. *Cfr.* ST, p. 191.

[73] “El ser es lo que se muestra en el puro aprender intuitivo y sólo este ver descubre al ser. La verdad original y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis resulta en adelante el fundamento de la filosofía occidental” (ST, p. 190). Estas palabras, que forman parte del análisis de la *avidez de novedades*, confirman que el origen de la ciencia y la tendencia deformante del Dasein se relacionan estrechamente.

[74] ST, p. 189.

[75] ST, p. 377.

[76] ST, p. 187. *“Sichaussprehende Rede ist Mitteilung. Deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen”* (SZ, p. 223). *Cfr.* ST, p. 197.

[77] A este respecto es interesante advertir que Heidegger desarrolla paralelamente el tema de la proposición como esquema comunicativo básico y el de las habladurías. En ambos casos, el lenguaje es la plataforma de la seudocomprensión. En este contexto, la proposición tiene más que ver con el lenguaje —estado del habla— que con el habla misma —función de significado—. “El Dasein no necesita ponerse en una experiencia ‘original’ ante los entes mismos y sin embargo permanece, en la forma correspondiente, en un ‘ser relativamente’ a los entes expresados mismos. El Dasein se apropia en muchos casos del ‘estado de descubierto’ no por medio de un descubrir peculiar, sino oyendo lo que se dice. El absorberse en lo que se dice es inherente a la forma de ser del uno. Lo expresado en cuanto tal asume el ‘ser relativamente a’ los entes descubiertos en la proposición” (ST, p. 245).

[78] ST, p. 188.

[79] La referencia significativa se *guarda* en la expresión. Aunque este fenómeno desde el punto de vista de la verdad es derivado, ya que se funda en el abrir del habla, aparentemente constituye el primer contacto con el ente. “Lo que es último en el orden de la fundamentación ontológico-existenciaria pasa fáctico-ónticamente por lo primero e inmediato. Mas la necesidad de este *factum* se funda a su vez en la forma de ser del Dasein mismo. En el absorberse del ‘curarse de’ se comprende el Dasein por lo que hace frente dentro del mundo. Al ‘estado de

descubierto' inherente al descubrir se lo encuentra delante, dentro del mundo, *inmediatamente* en lo *expresado"* (ST, p. 246).

[80] ST, p. 197.

[81] "Los conceptos de 'futuro', 'pasado' y 'presente' han brotado ante todo de la comprensión impropia del tiempo. El circunscribir terminológicamente los correspondientes fenómenos originales y propios lucha con la misma dificultad a que está sujeta toda terminología ontológica. Las violencias del lenguaje no son en este campo de investigación arbitrariedades, sino imperiosas necesidades *cum fundamento in re"* (ST, p. 354).

[82] *Cfr*. ST**,** p. 379.

[83] ST, p. 452.

[84] ST, p. 378.

VIII. SER, APERTURA Y LENGUAJE

1. PRESENTACIÓN

Como se señala en la "Introducción" de este trabajo, en la exposición del planteamiento heideggeriano acerca del lenguaje y del modo como lo resuelve el punto de referencia de nuestras afirmaciones son los textos mismos: procuramos dialogar con Heidegger directamente. Ahora nos corresponde confrontar conclusiones con las de los autores más autorizados. Discutir las interpretaciones más relevantes que suscita la postura heideggeriana respecto al lenguaje nos permite además acabar de perfilar la nuestra.

Hay que aclarar que, también en este momento, nos centramos en la primera fase de Heidegger. La esencial transformación que se opera en la noción de lenguaje en etapas posteriores obliga a circunscribir la investigación a una etapa determinada.

2. HEIDEGGER Y LA INTERPRETACIÓN TRADICIONAL DEL LENGUAJE

La evolución de la postura inicial heideggeriana a la de *Ser y tiempo* consiste en deslindar cuidadosamente su noción de lenguaje de la que, a su parecer, ha prevalecido en la historia del pensamiento, de manera que, cuando se refiere al lenguaje como *habla*, remite a un orden distinto del lógico-gramatical.

Como se desarrolla a lo largo de este trabajo, Heidegger desde el primer momento intenta llegar al ser a través del estudio del lenguaje y sus estructuras. Sin embargo, mientras elabora la cuestión, se da cuenta de que para resolver por esa vía la pregunta ontológica es preciso replantear, también desde sus cimientos, la pregunta por el lenguaje. Tal y como tradicionalmente se entiende, más bien entorpece la marcha hacia aquello que busca explicitar por su concurso.

Hay señales precisas para orientarse dentro de la lógica que preside la evolución de la postura heideggeriana respecto al lenguaje. Por una parte, el orden de cuestiones dentro del cual lo incluye en cada caso y, por otra, la dimensión del fenómeno en el que se hace hincapié. En un primer momento, como se indica en la primera parte de este estudio, Heidegger trata del lenguaje como de un asunto eminentemente lógico y, por tanto, como tema dependiente de una instancia superior, el conocimiento, en la que se fundamenta.

Es interesante observar que se pretende dilucidar así, fundamentalmente, el fenómeno de la *expresión*: nivel comunicativo del logos. En este contexto se subraya la dimensión instrumental del lenguaje, cuya función consiste en exteriorizar el pensamiento. Ahora bien, el lenguaje no se reduce a la materialidad de las palabras; en la medida en que se ordena según unas reglas y está como impregnado de la lógica de la que recibe su legitimidad, es posible estudiarlo sistemáticamente y determinar sus

estructuras fundamentales. “Las categorías del significado son ideas de las formas de los posibles significados concretos. Estas ideas de formas determinan sus relaciones recíprocas fundándose en su propio contenido. En las formas de significado hay una ley inmanente, que regula *a priori* las posibles relaciones de significado.”[1]

Heidegger distingue expresamente la forma sensible de las palabras de su significado; centra su atención precisamente en el ámbito significativo.[2] Sin detenernos en el modo como explica este orden, pues ya se hizo en su momento, hay que indicar lo que cambia y lo que permanece de este primer esquema en desarrollos ulteriores. De esta manera se reconoce la inspiración de fondo que anima su trayectoria. Subrayamos antes que la investigación heideggeriana parte del fenómeno de la expresión; más adelante, este nivel, sin lugar a dudas, es un nivel derivado, y se advierte entonces que hay en el desarrollo del problema un auténtico giro.

En *Ser y tiempo* el lenguaje no se explica a partir de su dimensión comunicativa, más bien ésta es consecuencia del carácter coexistente del Dasein, del *ser con*. El habla, en cambio, es anterior a la comunicación y la posibilita. Esto no implica que la cuestión se traslade a un terreno completamente distinto. Heidegger sigue explorando el *ámbito significativo*, pero se da cuenta de que éste no coincide, por lo menos en lo esencial, con la dimensión expresiva del lenguaje. En todo caso, el problema se plantea en los mismos términos que al principio, a saber, determinar la *índole del significado;* pero se concluye que no se puede llevar a cabo esta tarea desde un enfoque predominantemente gramatical.

La observación es relevante porque, cuando se despejan variables, se controla mejor el campo de investigación. Primariamente, el significado, tal y como Heidegger lo entiende, es un *orden de categorías a priori* que está a caballo entre las formas estrictamente lógicas y la realización empírica del lenguaje. Desde entonces se manifiesta la tensión que atraviesa de punta a punta la investigación heideggeriana acerca del logos. El lenguaje en el sentido citado es, por derecho propio, un tema lógico, pero no posee la misma universalidad que las estructuras lógicas, pues está ligado a las determinaciones particulares de cada lengua y, en última instancia, a las de cada individuo. Por tanto, comporta un ingrediente empírico que su sistematización lógica no logra suprimir.

Por otra parte, incluso cuando Heidegger todavía admite la distinción entre lenguaje y razón, es difícil trazar la frontera entre uno y otra. La tendencia a reunirlos en un solo ámbito que designa como *orden del significado* acaba por imponerse y decide el rumbo de la investigación. Es preciso advertir que en este contexto el significado adquiere connotaciones que le confiere el planteamiento en el que se inscribe. Empieza así a perfilarse la noción heideggeriana de sentido, especie de tierra media en donde se intenta reconciliar lo genérico con lo individual, las funciones lógicas con el inmediato ejercicio vital.

Desde esta perspectiva, se esclarece la postura heideggeriana frente a la interpretación tradicional del lenguaje. Es cierto que en un primer momento incluye su estudio dentro de la lógica, pero a la vez reformula el ámbito propio de esta ciencia. El desplazamiento de la dimensión comunicativa o gramatical del lenguaje rompe también la continuidad

entre éste y la lógica imperante en la historia de la filosofía. Heidegger rechaza que se conciba el lenguaje exclusivamente como medio de expresión y, por consiguiente, su carácter subordinado. Las nociones con las que se define, a saber, *símbolo, expresión del concepto, noticia de vivencias, comunicación*, son insuficientes. Es preciso investigar su estructura de forma más radical.[3]

Todo esto conlleva importantes conclusiones en lo que respecta a la primacía de la lógica en la investigación heideggeriana del lenguaje y da lugar a un giro fundamental en su concepción del logos. No es exagerado afirmar que de este movimiento depende íntegramente el curso de su proyecto filosófico. Antes de desarrollar su propia interpretación, Heidegger deslinda cuidadosamente el fenómeno que busca determinar de esquemas que a su parecer lo distorsionan; paralelamente, establece el ámbito propiamente lógico en un dominio previo al de la lógica tradicional.

Está en cuestión la esencia misma del logos, no un asunto colateral. Desde esta perspectiva se advierte con claridad cómo se entrelazan en una sola pregunta los temas a los que Heidegger se dedica en los años anteriores a *Ser y tiempo*. En su intento de realizar una gramática filosófica está implícita la idea de que hay en el lenguaje un valor de verdad que es preciso esclarecer. Para llevar a cabo esta tarea el camino consiste en comparar sus estructuras con aquéllas que lo legitiman. Resolver el problema implica, entonces, establecer la relación entre lenguaje y proposición y, en correspondencia con lo anterior, explicitar su lugar dentro de la lógica entendida como ciencia que se aboca al estudio de la verdad.

En este orden de consideraciones se sitúan en el mismo nivel el lenguaje en su dimensión lógico-gramatical —problema de la *expresión* en las primeras pesquisas heideggerianas— y la discusión en torno al esquema proposicional y el modelo de verdad correspondiente a este esquema. El planteamiento y los temas coinciden con la problemática fenomenológica y, en líneas generales, puede decirse que en este momento el influjo de Husserl es todavía dominante.

Para Heidegger, como para el fundador de la fenomenología, la verdad es el problema fundamental. Por eso, cuando emprende el análisis de la estructura proposicional o intenta dilucidar la índole del lenguaje, no se queda en cuestiones formales. Éste es el punto de partida de su crítica a la lógica tradicional. La proposición es una función de la que depende la determinación cognoscitiva del ente, esto es, desde la que se explica su carácter de objeto. En este sentido, no puede reducirse a un esquema estático, ha de entenderse más bien como realización de la conciencia. Es innegable que el ente es susceptible de este tipo de determinación y que, de hecho, el logos se despliega en esta línea.

Lo anterior no significa necesariamente que el contacto más inmediato con lo que nos rodea dependa de esta estructura. A este respecto, que se trata con bastante amplitud en los capítulos segundo y tercero de esta investigación, sólo hay que añadir, a manera de conclusión, que Heidegger busca la manera de trasladar el problema a un nivel más originario. El esquema proposicional no se considera inválido en sí, sino de orden posterior: responde a un tipo de proyección en la que el ente, como tal, no comparece,

sino en tanto que determinado precisamente por la perspectiva a la que lo reduce este modo de proyectar.

Mediante este procedimiento se hace presente el ente: se pone enfrente, al alcance de la mirada. Está ya planteada la aporía con la que combate el pensamiento heideggeriano. ¿Cómo superar la absolutización de este modelo? ¿Cuál es la vía de acceso al ente tal y como se da antes de someterse a esta especie de procesamiento? La ciencia, principalmente la ciencia lógica, aparece entonces como el más sutil de los artificios. ¿Cómo superar el límite de una razón técnica, ajena a la vida de la que se nutre? Con estas preguntas, Heidegger establece las coordenadas necesarias para elaborar la cuestión de la verdad, tema lógico por excelencia. Hay que insistir en que éste sigue siendo el problema central de *Ser y tiempo*, que, en este sentido, es un libro de lógica, como las *Investigaciones lógicas* o la *Fenomenología del espíritu*.

Heidegger pretende poner de manifiesto que el ámbito de lo lógico no es, tomadas las cosas radicalmente, aquél en que se desenvuelve la lógica tradicional. Subyace en el planteamiento una noción de logos que se ha deslindado de las estructuras lógico-gramaticales. El lenguaje no es algo dado, un conjunto de esquemas vacíos que funcionan como receptáculos de contenidos mentales. Estas formas son expresión de un fenómeno derivado, la proposición y, por tanto, también derivadas. De esta manera se sitúan en un mismo nivel la estructura proposicional y su exteriorización en estructuras lingüísticas afines. La *expresión* pasa a segundo término, porque es preciso retrotraer el asunto del lenguaje al dominio de lo *a priori*. Esto es, al ámbito de configuración del sentido, que se puede realizar, y de hecho se realiza, sin que medie el lenguaje en su acepción gramatical.

La proposición requiere un contacto previo con el ente, que opera como condición de posibilidad de toda relación ulterior. En este nivel se sitúa la noción heideggeriana de verdad como *desocultamiento*. Se describe así la pura comparecencia del ente, sin la cual no puede emitirse juicio alguno. Ésta es la función que realiza el *habla*, estatuto radical del lenguaje y del que éste depende. “Hablar es un modo de ser del comprender y por eso un modo de ser del ser-en-el-mundo, en la medida en que éste (el mundo) sólo es comprendido según el *carácter de descubierto”*.[4]

Como puede colegirse de la alusión al *mundo*, del que el *habla* en este contexto es correlato, la desocultación supone un horizonte desde el cual se manifiesta el ente. Por tanto, es necesaria una referencia previa a la totalidad, precisamente el *ser en el mundo*, para dar cuenta del fenómeno del sentido. La primitiva idea heideggeriana del lenguaje como sistema de coordenadas, en el que potencialmente se inscriben las formas concretas de las que es susceptible, se radicaliza en el planteamiento que subyace en la noción de habla. No se trata ya sólo del conjunto de formas que posibilitan la comunicación, sino de la forma básica que regula el contacto mismo con el ente.

Sólo desde este enfoque es posible abrirse paso a través de la interpretación heideggeriana de Aristóteles. Como se expuso a lo largo del libro, Heidegger antepone a la estructura proposicional una estructura previa que denomina *estructura como (als Struktur)*. Ciertamente, sorprende que en este punto vaya en dirección contraria a la de

toda la tradición filósofica: como intenta conciliar la doctrina del *Estagirita* sobre el logos con la suya propia, su lectura es forzada. Con todo, importa sobre todo dilucidar por qué hace tanto enfásis en la dimensión apofántica del logos, y qué relación tiene esto con la *estructura como*.

En lo que respecta a la función que se atribuye a la apofansis, puede concluirse que Heidegger lo entiende como el *despliegue* esencial del logos, previo a la reflexión, que se limita a mostrar sin, por así decirlo, procesar al ente. Ligada a la trama de los útiles, la *estructura como* no debe entenderse, sin embargo, como un útil más cuya función es relacionar al resto de los útiles. Esta estructura se antepone a la proposición como sede de la verdad, y se legitima porque, como referencia previa a la totalidad, vuelve "interpretable" al ente.

La *estructura como* es la forma general del logos a partir de la cual pueden fijarse otras determinaciones de las que el ente es susceptible; indica el ser inteligible mismo del ente, la posibilidad de que éste destaque significativamente o tenga un sentido. El habla, como distinta del lenguaje, es la función desde la que se explica la correspondencia significativa con el mundo, con el que se guarda una relación de identidad. El mundo no es una réplica del lenguaje, tampoco el lenguaje es una réplica del mundo: la noción de logos designa la previa unidad que se da entre ambos. La *estructura como* es el esquema que regula esta unidad. El lenguaje se deriva del habla así entendida y depende absolutamente de su dinámica descubridora. "Hay lenguaje porque hay habla, pero no a la inversa."[5]

Queda así reformulado el problema de la verdad y, en consecuencia, también se supera la óptica que ha prevalecido en la lógica tradicional. La investigación sigue centrada en la determinación del *a priori* que explica la relación entre el hombre y el mundo, pero los términos del planteamiento ya no son los mismos. El lenguaje deja de ser un orden subordinado a una instancia superior; entendido como *habla* supone un inmediato contacto con el ente, que se da como realización del sentido, y obedece a una lógica característica que no coincide con los esquemas de la lógica tradicional. En *Ser y tiempo* se intenta explicitar la índole de esta lógica superadora de la distinción entre razón y lenguaje.

Paralelamente, se ha deslindado el logos del problema del juicio. Aunque están relacionados, la cuestión del lenguaje no se agota con el análisis de esta estructura. Saldadas las cuentas con la lógica tradicional, está preparado el terreno para que Heidegger desarrolle, desde sus presupuestos, su propia interpretación del logos. Si éste se entiende en sentido amplio, su desarrollo casi se identifica con el tema de la analítica existencial, a saber, explicitar el esquema de la relación que existe entre el Dasein y el mundo.

Incluso desde una óptica más restringida, la noción de habla, y su función como modo de apertura, ocupa un lugar clave en *Ser y tiempo*. En ambos casos se trata de establecer el modelo de lógica que se contrapone al esquema imperante en la historia de la filosofía. Investigar el lenguaje equivale, entonces, a replantear la pregunta por el significado de la racionalidad. En su crítica a la lógica, Heidegger no abdica del logos ni

se abandona al impulso anárquico de la vida, más bien pretende sistematizar un modo de proceder general que no excluye, sin embargo, los límites de una razón finita y que se ejerce en el tiempo.

Desde esta perspectiva, no deja de sorprender que, como veremos en seguida, uno de los temas más discutidos por la crítica sea la importancia del lenguaje en la primera etapa de Heidegger. Se acepta unánimemente su carácter central en los últimos escritos, pero al contrastar este hecho con la presencia más discreta del problema en *Ser y tiempo* se pone en duda que tenga ahí el lugar central que ocupa en obras posteriores. En cambio, en nuestro análisis se concluye que el lenguaje es una pieza crucial desde el inicio, aunque, por motivos que desarrollamos a continuación, en la primera síntesis heideggeriana su radical función muchas veces está implícita.

En la primera etapa del pensamiento heideggeriano hay distintos momentos en lo que respecta al lenguaje. En primer lugar, una tesis muy próxima a la que prevalece en la historia del pensamiento: el lenguaje es inmediación, expresión del conocimiento. Éste es el contexto del estudio de las categorías en Escoto. También es importante en este momento el influjo husserliano, quien subordina el tema del lenguaje al de la lógica. En los escritos que preceden a *Ser y tiempo* se replantea el tema de la verdad y, paralelamente, el del logos. Se busca una noción de lenguaje acorde a la desocultación, forma característica de una existencia que se despliega comprendiendo. Finalmente, en *Ser y tiempo* habla y apertura se explican como fenómenos co-originarios.

3. Discusiones sobre el lenguaje en "Ser y tiempo"

Como se desarrolla a continuación, en lo que se refiere al lenguaje se discute principalmente el lugar que tiene en la primera etapa heideggeriana. Como es sabido, después de la *Kehre*, el lenguaje se impone como tema central de Heidegger. Esto lleva a preguntarse, casi forzosamente, si el lenguaje es tan importante desde el inicio o adquiere relevancia en la medida en que se despliega la pregunta por el ser.

A veces, de la respuesta a esta pregunta no sólo depende la idea que se tiene de la noción del lenguaje en la primera etapa de *Ser y tiempo*, sino también el modo como se interpreta el lenguaje después. Tal es el caso del clásico estudio de Franzen. Este autor resta importancia al tema en la primera etapa y después se ve obligado a justificar cómo un asunto colateral pasa a ser nuclear. Franzen explica esta falta de continuidad en el planteamiento heideggeriano con un argumento extrafilosófico. Según él, Heidegger se refugia en temas como el arte y la poesía, a los que está ligado el interés por el lenguaje, para superar su fracaso político.[6]

Para demostrar esta tesis Franzen argumenta que en *Ser y tiempo* el lenguaje es una cuestión de segundo orden. El cambio repentino que se da a partir de 1930 se debe a su decepción del nacionalsocialismo. Según él es contradictorio, por parte de Heidegger, afirmar que el habla es uno de los modos de apertura cuando en realidad es la caída *(das Verfallen)* la que cumple esta función. Como se verá más adelante, Franzen toma esta idea de Pöggeler. De momento, basta con señalar que, como se desarrolla en el último

capítulo de esta investigación, a nuestro parecer no hay suficientes elementos para establecer que la caída es un modo de apertura ni, mucho menos, para afirmar que el habla, como existencial, sea menos originaria que el comprender y el encontrarse.

Sin embargo, para Franzen el lenguaje, en el conjunto del análisis existencial, tiene sólo una *recht begrenzte Funktion*. El habla, más que una explicación completa acerca del lenguaje, es una especie de fundamento existencial-ontológico del lenguaje. En dirección contraria a lo que aquí sostenemos, a saber, que entendido en un sentido amplio el logos es la determinación esencial del Dasein, Franzen lo considera sólo un existencial entre otros. A su parecer, aunque Heidegger dice que es tan originario como los otros modos de apertura en el desarrollo mismo de la cuestión, subordina el habla al comprender y, por tanto, también al encontrarse.

En nuestro análisis del lenguaje en *Ser y tiempo* se llega a la conclusión de que éste es el ingrediente formal que confiere unidad a todo el planteamiento, de manera que, aunque no sea de forma explícita, está presente en todo el desarrollo. Franzen, en cambio, afirma que el habla se reduce a un modo de unir lo ya captado en el comprender. A su vez, el hablar es sólo la desmembración de la comprensibilidad del *ser en el mundo*. Esto significa que hay un comprender pre-linguístico, independiente del lenguaje. Es indiscutible, añade, que Heidegger atribuye al lenguaje una función trascendental, pero, en contraste con los otros modos de apertura, ésta es muy limitada. El habla es "la base de la explicación y de la proposición; pero está a su vez ligada a una comprensibilidad anterior a toda habla y lenguaje".[7]

A esto habría que decir que, por una parte, como se mostró en su momento, el esquema heideggeriano de los modos de apertura funciona si éstos son cooriginarios. No hay motivos para afirmar que el habla se reduce, por así decirlo, a relacionar *a posteriori* lo aportado por los otros dos. Por otra parte, el hecho de que el habla esté en la base de la interpretación y la proposición, como señala Franzen, basta para mostrar que tiene el mismo rango que los otros existenciales. Podemos concluir entonces que Franzen no advierte la simultaneidad que exige la precomprensión constitutiva del Dasein.

El fallo de Franzen se debe a que intenta dividir lo que es susceptible de división en un análisis, pero no en el ejercicio del Dasein. Además, atribuye al habla una posterioridad incompatible con su carácter de apertura. No puede decirse que primero se den comprender y encontrarse y, sólo después, como para tomar nota de lo ya realizado, aparezca el habla; ésta es la discursividad propia del comprender que, sin su concurso, andaría a tientas, se reduciría a un saber inexpresable y desarticulado. En cuanto al carácter prelingüístico de la comprensión, esto no significa que sea previo al habla, que es, efectivamente, prelingüística —si se entiende el lenguaje desde esquemas lógico-gramaticales—. En cambio, el habla es la forma misma del comprender.

Además de las razones citadas, para subrayar la escasa importancia que tiene el lenguaje en *Ser y tiempo*, Franzen añade que el tema ocupa sólo 12 páginas del libro. En el contexto de una teoría general de la comprensión es poco el espacio que se le dedica. No cabe duda de que *explícitamente* Heidegger se extiende poco en el tema del habla —aunque a las páginas señaladas por Franzen se suman los importantes párrafos que

dedica al logos en la introducción—, pero el tema se desarrolla colateralmente a lo largo de toda la obra. Por ejemplo, la discusión en torno a la estructura judicativa, subyacente en todo el desarrollo, implica directamente la cuestión del lenguaje.

El mismo Franzen comenta que Apel sostiene, en contra de la tesis que él aduce, que el lenguaje tiene una función relevante ya en la etapa de *Ser y tiempo*. Apel se basa en la relación del lenguaje con la noción de *significatividad*, a la que no es posible restar importancia. Franzen replica diciendo que el concepto de *Bedeutsamkeit* es una reminiscencia husserliana y remite, sin que medie la cuestión del lenguaje, a la noción de *significado ideal* de la fenomenología. Esto es, la explicación de la totalidad del ente como orden significativo responde a la carga logicista que Heidegger hereda de Husserl. A nuestro parecer, en cambio, Apel está en lo justo. Como se explica en este trabajo, la noción de significatividad es la clave del concepto de lenguaje heideggeriano.

Con todo, al parecer de Franzen, Apel sobreestima el papel del lenguaje en *Ser y tiempo*. Pero está de acuerdo en lo meritorio de la réplica heideggeriana a la filosofía analítica.[8] Efectivamente, la noción de significatividad responde a un planteamiento en el que la lógica tiene un influjo decisivo. Precisamente por eso es también decisivo el lugar del lenguaje. Como dice Apel, la relación entre lenguaje y *significatividad* es índice de la importancia del logos en la primera etapa heideggeriana. Para concluir, basta con subrayar que no hay razones para separar la cuestión del significado de la del lenguaje; no son dos temas, sino el mismo asunto.

Franzen afirma, sin embargo, que en el Heidegger tardío el lenguaje adquiere un sentido ilimitado en tanto que *Ermöglichung der Wahrheit überhaupt*. Pero esto sería sólo después de la *Kehre*. El punto es obvio, pues además de que los textos heideggerianos no dan lugar a dudas, todos los intérpretes están de acuerdo al respecto. Habría que preguntarse entonces cómo pudo convertirse un tema tan secundario en motivo principal. A nuestro parecer, en *Ser y tiempo* es ya muy claro que el logos es el hilo conductor de la ontología.

A pesar de rectificar el planteamiento fenomenológico, Heidegger se mantiene en el mismo nivel que Husserl, a saber, la lógica y sus problemas fundamentales. No puede ser de otra manera en una filosofía que se enfrasca en la superación de una lógica, entendida ésta como forma del logos, que considera insuficiente. ¿Cómo rectificar una lógica sin recurrir a la lógica? Al igual que en las *Investigaciones lógicas*, la preocupación fundamental de *Ser y tiempo* es la verdad. Y la verdad no puede considerarse al margen del logos. En lo que toca a la postura de Apel nos interesa destacar, porque en nuestro análisis llegamos a la misma conclusión, que este autor no sólo defiende la importancia del lenguaje en *Ser y tiempo*. Explica también que, a pesar de su función fundamental, el tema no se desarrolla de forma explícita, porque es el elemento que subyace en todo el discurso. Se justifica entonces que se desarrolle directamente en pocas páginas.[9]

Además de la polémica acerca de la importancia del lenguaje en *Ser y tiempo*, se debate su posición jerárquica respecto a los otros modos de apertura. Las dos discusiones están muy relacionadas. Cuando se resta importancia al habla, lógicamente, se privilegia el

comprender y el encontrarse. Sin embargo, a nuestro parecer, este segundo debate es más difícil de dirimir que el primero. Incluso Pöggeler, uno de los más autorizados intérpretes de Heidegger, subordina el habla a los otros existenciales. La evolución del pensamiento heideggeriano muestra que el tema del lenguaje fue importante desde el principio, pero no es tan claro que éste se imponga, también desde el principio, a los otros existenciales. Se trata de esclarecer cuál es elemento dominante en la analítica existenciaria. ¿Tiene más peso la herencia fenomenológica, el ingrediente lógico? ¿Es más decisiva la cuestión de la facticidad de la existencia?

Como es sabido, Pöggeler dio a conocer las investigaciones heideggerianas acerca de la existencia fáctica antes de que éstas se publicaran. Se cuenta entre sus méritos poner de relieve la importancia de estos estudios en la conformación del planteamiento heideggeriano. Su interpretación del lenguaje en *Ser y tiempo* se explica en este contexto. Pöggeler enfatiza mucho los elementos de la analítica existenciaria que se relacionan con el carácter de situación desde el que se define la existencia. De aquí que atribuya más radicalidad al comprender y al encontrarse que al habla.

Pöggeler se apoya en el problema que plantea la relación entre habla y caída en la segunda parte de *Ser y tiempo*. No hay ninguna confusión cuando se establece la relación entre comprender y futuro, y entre encontrarse y pasado; en cambio, a su parecer, en relación con el presente, la caída relega el habla a segundo término. En este punto, Heidegger incurre en contradicciones en lo que respecta al lenguaje.[10]

Hay que reconocer que la estructura del parágrafo al que alude Pöggeler se presta a esta interpretación. Cuando se trata por primera vez el tema del habla en la analítica, la distinción entre ésta y la caída es bastante clara, lo que no sucede después. Por otra parte, se entiende que Pöggeler atribuya más importancia a la caída pues es precisamente la situación fáctica del Dasein. Sin embargo, en nuestra investigación llegamos a un resultado distinto. Como se muestra en su momento —capítulo dedicado al lenguaje y la temporalidad—, la relación entre presente y caída se establece en un contexto muy concreto: la tendencia del Dasein a falsear lo que descubre. De hecho, el presente de la caída se tematiza como deformación del presente original, que corresponde a la *mirada*. Al fenómeno de la caída se asocia, más que el logos, el lenguaje como estado de expresada del habla.

Por tanto, la caída sólo está por encima del habla desde una perspectiva particular, a saber, la *situación* de arrojado de la existencia. Ahora bien, desde el punto de vista de la espacialidad originaria, esto es, desde la determinación formal del Dasein, el habla comparece como un elemento decisivo. Es un modo de apertura y, además, el modo de apertura desde el que se explica la función estructurante de un ente que consiste en su relación con la verdad. Si ésta juega un papel tan decisivo en la analítica existencial, no puede ser que el modo de apertura al que corresponde, por así decirlo, la parte lógica, se considere de menor rango que el comprender y el encontrarse.

Las contradicciones que Pöggeler encuentra en la interpretación del lenguaje en *Ser y tiempo* provienen de que en algún momento, efectivamente, la problemática antropológica o existencial se antepone al cometido último de la analítica. Pero es

precisamente este sesgo el que Heidegger rechaza más adelante. En cambio, si se atiende a la cuestión del sentido del ser, el lenguaje pasa a primer término. A nuestro parecer, la discusión lógica es el hilo conductor del planteamiento. Por eso, en *Ser y tiempo*, entendido como ontología fundamental, no como antropología, no puede desdeñarse el papel del habla.

Al respecto, es interesante la interpretación de Anz, que, en cierto sentido, confirma los resultados que aquí obtuvimos.[11] Anz destaca la vertiente fenomenológica de *Ser y tiempo*. En su opinión, en lo que se refiere a la teoría de la significación Heidegger depende todavía de Husserl, para quien el lenguaje depende de un yo o conciencia absolutos. En nuestro estudio también consideramos que el lenguaje es un tema lógico, pero con los matices que lo lógico adquiere en el planteamiento heideggeriano.

Efectivamente, el habla es un modo de apertura del Dasein —alternativa del yo—, y el lenguaje es un *estado* del habla; aun cuando el Dasein es una noción muy distinta del yo husserliano, es posible establecer el paralelismo porque también el Dasein es el correlato del orden que se busca legitimar, a saber, el orden de la verdad como universo autónomo. La diferencia está en que Heidegger plantea el problema de la verdad desde la perspectiva del sentido, ámbito en el que lo lógico y lo lingüístico convergen —en última instancia, en la historicidad inherente a la existencia en la que se da el significado—. En *Ser y tiempo*, prosigue Anz, hay que considerar el habla y el lenguaje en el contexto de la apertura general del ser y de la totalidad de significado que se da en el Dasein. “El significado de la comprensibilidad viene a las palabras. A los significados les nacen palabras.”[12]

A nuestro parecer, Anz plantea bien el problema. Sólo si se destaca la importancia que tiene en el conjunto de la análitica existencial el tema del significado, puede advertirse el papel que juega dentro de ésta el lenguaje. Ya vimos que Apel mantiene el mismo enfoque. Sin embargo, al ser éste, por así decirlo, el entramado formal de *Ser y tiempo*, no siempre aparece de modo explícito. La interpretación de Anz respalda también otra de las conclusiones de nuestro trabajo, lo que denominamos en el desarrollo *ambivalencia* del habla. En *Ser y tiempo* el habla puede entenderse en un sentido amplio y en un sentido restringido. Es un modo de apertura, y, como tal, no tiene más alcance que los otros dos. Sin embargo, como correlato de la verdad, es una función que se identifica con el logos en general. Desde este punto de vista, de alguna manera excede su condición de modo de apertura y se relaciona más estrechamente con el problema central del libro, a saber, la pregunta por el *sentido* del ser.

Anz defiende la continuidad de la investigación heideggeriana del lenguaje. A su parecer, es posible detectar en *Ser y tiempo* las claves del planteamiento que propone Heidegger al final de su trayectoria. También en este punto Anz reconoce la impronta husserliana: el lenguaje es realización de sentido, acción originaria. Por esto, el orden del lenguaje no es un orden derivado, remite al principio de inteligibilidad que reside en el Dasein. Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto que el lenguaje se tematiza como *a priori* desde el primer momento.

El logos es la estructura mediante la cual el ente viene a comparecencia. Por tanto, es

anterior a cualquier otra determinación formal. Según Anz, en la interpretación heideggeriana del lenguaje también se reconoce el influjo de Humboldt, para quien el lenguaje es directamente actividad del espíritu. Si el lenguaje es inmediato contacto con el mundo, no se explica desde otra instancia, la posibilita. Efectivamente, el lenguaje ha de entenderse como función del logos que determina significativamente al ente, pues remite al ejercicio mismo de la existencia —más que como un orden derivado—.

En tanto que principio de inteligibilidad, el lenguaje es un orden autónomo con su lógica correspondiente. En la analítica existenciaria Heidegger pretende sistematizar este procedimiento. Por esto, como indica Anz, en *Ser y tiempo* se prepara la noción de lenguaje que se desarrolla posteriormente, en donde no hay pensar sin lenguaje, del ser, que lo preceda. La dependencia del lenguaje respecto al ser se manifiesta en *Ser y tiempo* como dependencia respecto al tiempo, desde cuyas temporalizaciones se explica.[13]

En lo que respecta a la interpretación de Anz, coincidimos en que *Ser y tiempo* es fundamentalmente un tratado de lógica, en el sentido de que versa sobre la verdad. Por esto, es patente en su desarrollo el influjo husserliano. Esta vertiente pasa a primer plano en el último Heidegger, pero esto no significa que antes haya sido un tema menor.

Hay una continuidad en la investigación heideggeriana en torno al lenguaje que se basa, en efecto, en su carácter *a priori*. Ahora bien, en *Ser y tiempo* todavía no se subordina el hombre al lenguaje. Más adelante éste no sólo es un orden autónomo, sino una instancia distinta del hombre. En la analítica existencial, en cambio, el lenguaje tiene un estatuto semejante al que Husserl confiere a lo lógico. Aunque no está sujeta al arbitrio humano, en el sentido de que éste pueda disponer del habla a su antojo, es una estructura que corresponde al hombre.

En cuanto a la relación entre tiempo y habla que señala Anz, hay que tener en cuenta que se basa en la tesis de que el lenguaje tiene la misma función en los primeros escritos de Heidegger que en etapas posteriores. Según este esquema, la subordinación al ser aparece en *Ser y tiempo* como dependencia respecto al tiempo. Hay elementos para entenderlo de esta manera. Para el lenguaje no valen las categorías propias de los entes que no tienen la forma de la existencia. Al lenguaje como habla se le pueden atribuir las características del Dasein; participa, por así decirlo, de su movilidad e indeterminación. Es decir, no es una realidad instrumental al margen del dinamismo del Dasein que lo ejerce. Y como el sentido del Dasein es la temporalidad, el lenguaje también se subordina al tiempo.

Cuando Heidegger dice que el tiempo no es sino que *temporaliza*, quiere poner de manifiesto su carácter verbal y también su anterioridad respecto a los entes —éstos no temporalizan, son—. Desde esta perspectiva, como dice Anz, empieza efectivamente a prefigurarse en *Ser y tiempo* la noción de un lenguaje dependiente de una instancia distinta que el hombre. Éste ocurre dentro del despliegue mismo del ser, pertenece a su historia. Es cierto que el lenguaje responde a una lógica relativa al ser y no al ente. Sin embargo, en la analítica existenciaria, este rango se le concede al habla en tanto que elemento estructural de la existencia. La relación entre lenguaje y ser, por tanto, se da a través del hombre.

En conclusión, de la noción del lenguaje en *Ser y tiempo* puede decirse lo mismo que de la noción de ser que lleva a Heidegger a dar un giro a su planteamiento. Ambas están vinculadas a la proyección de un sentido en la que la impronta de la subjetividad es todavía determinante. Por eso, y en esto diferimos de Anz, aunque hay una continuidad en el desarrollo de este tema en la filosofía heideggeriana también es cierto que hay cambios de envergadura. No es lo mismo afirmar que el lenguaje es una función del Dasein que atribuirla al ser.

En el mismo orden de cosas se sitúa la interpretación de Bock, para quien *Ser y tiempo* es una investigación fenomenológica del lenguaje como existencial del Dasein. Esto es, un análisis en el que priva el elemento lógico. También piensa que el lenguaje no *es*, sino que temporaliza, en contraposición con el ente *(Seindes)*, que sí es. Desde este punto de vista, el lenguaje se inserta en el ámbito del ser dentro del proceso absolutamente previo de su despliegue. De manera que en la analítica existenciaria está ya la idea que se desarrolla más adelante. Hay que decir lo mismo a Bock que a Anz en lo que se refiere a la unidad del pensamiento heideggeriano, pues sus opiniones coinciden.[14]

La interpretación de Kettering respecto a este punto contrasta con la de Bock y Anz. A su parecer, no hay continuidad en la cuestión del lenguaje. Este autor piensa que en *Ser y tiempo* el tema del lenguaje se trata con negligencia. Aunque el habla es uno de los modos de apertura y, en tanto tal, posee el mismo rango que los otros dos modos de apertura, Heidegger no desarrolla suficientemente este tema.[15] En consecuencia, Kettering coincide con Pöggeler en que el habla es menos importante en la analítica existencial que el comprender y el encontrarse.

Según esto, en un primer momento, Heidegger aborda el tema del lenguaje como de pasada y son descubrimientos posteriores, no su planteamiento inicial, los que le llevan a reconsiderarlo con más atención. En concreto, Kettering piensa que el interés heideggeriano por el lenguaje se debe al encuentro con Hölderlin y a la reflexión heideggeriana sobre el logos en Heráclito. Estos autores no impulsaron una investigación ya comenzada, sino que cambiaron la dirección del pensamiento heideggeriano. Sólo desde este giro se entiende la importancia que el lenguaje tiene en la etapa final de su pensamiento.

Al parecer de Kettering las nuevas coordenadas, dentro de las que el lenguaje empieza a tener una función decisiva, se proponen en la *Carta sobre el humanismo*. A partir de ahí, y cada vez más abiertamente, el lenguaje deja de ser un existencial del Dasein para convertirse en llamada y voz del ser, como es patente en los últimos escritos sobre el lenguaje.[16]

Como indicamos respecto a la interpretación de Anz, aunque a nuestro parecer hay una continuidad en el desarrollo del tema que nos ocupa, también es cierto que se da un cambio importante. En el mismo contexto, se comentó que este cambio consiste en que en *Ser y tiempo* el lenguaje depende del hombre y posteriormente más bien es una función del ser; precisamente lo que señala Kettering, con quien coincidimos en este punto.

En lo que se refiere al lugar del lenguaje en la etapa inicial de Heidegger llegamos, pues, a las siguientes conclusiones. El lenguaje es un tema principal desde el primer momento. En las investigaciones con las que se abre la trayectoria heideggeriana aparece ya la idea de lenguaje que más adelante se radicalizará. La desproporción entre la función esencial que, a nuestro parecer, Heidegger atribuye al lenguaje, y el espacio que dedica al habla en *Ser y tiempo*, se explica porque no se trata del lenguaje sólo en las páginas donde se desarrolla específicamente este tema. El lenguaje es la trama que subyace en toda la obra. En consecuencia, no es una función subordinada del encontrarse y del comprender. El habla, en tanto que componente formal del movimento en el que se despliega la comprensión, se relaciona estrechamente con la apertura. Como desarrollamos en el siguiente apartado, a partir de esta relación se justifica el papel esencial que desempeña dentro de la analítica existenciaria.

4. EL HABLA Y LA APERTURA

La meta de este trabajo, como se indicó en la introducción, consiste en esclarecer la función del lenguaje dentro de la problemática ontológica tal y como la plantea Heidegger; esto es, determinar su lugar dentro de la pregunta por el sentido del ser. Ahora bien, como lo que se busca determinar, la índole de la relación de la existencia con el ser, se explica a partir de la condición de abierto del Dasein, en última instancia el problema del lenguaje se resuelve determinando su posición respecto a la apertura. En este apartado presentamos las conclusiones a las que llegamos respecto a este asunto, el más crucial para nuestra investigación. Lo hacemos al hilo de la interpretación de F. W. von Herrmann porque este autor centra su estudio sobre *Ser y tiempo* precisamente en este tema. Es quien más enfatiza el punto que también nosotros destacamos, a saber, que la relación con la apertura es el carácter esencial del habla.

En su libro *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit*",[17] Von Herrmann trata ampliamente del habla. De hecho, dedica gran parte de su estudio a establecer el lugar que tiene el lenguaje dentro de la analítica existenciaria. Von Herrmann aborda la problemática desde una perspectiva eminentemente formal, ángulo que, a nuestro parecer, es el que también prevalece en el proyecto heideggeriano. Por esto, destaca las líneas lógicas del problema y desde ahí explica la coherencia entre este primer momento de la ontología heideggeriana y los subsiguientes.

Como también en nuestro planteamiento la perspectiva formal prevalece sobre la problemática existencial, pues hacemos de la relación entre lenguaje y verdad el eje de la interpretación, nos parece importante contrastar nuestros resultados con los de uno de los más competentes intérpretes de Heidegger —y coordinador editorial de sus obras completas—. Hay que advertir que, como indica el título de la obra de Von Herrmann, la analítica de la existencia se presenta como alternativa a la filosofía de la subjetividad. Sin embargo, por lo menos en su punto de partida, también pretende sistematizar la instancia que explica la relación intencional del hombre con lo que lo rodea, esto es, de la función de verdad que lo especifica. Nos mantenemos, pues, como se insiste a lo largo de este

trabajo, dentro de la problemática a la que se enfrenta la fenomenología y, en general, la filosofía moderna.

Ahora bien, la contraposición entre sujeto y Dasein indica que Heidegger quiere imprimir un giro a la cuestión antes enunciada. La conciencia deja de ser fundamento de la verdad. Se busca una explicación que dé cabida a la dimensión histórica de la existencia. Von Herrmann da cuenta de la tensión que suscita esta pugna entre el ingrediente lógico, universal y necesario de una conciencia general y generalizante, y la condición temporal del Dasein.

Se trata, siempre en la línea antipsicologista, de establecer el estatuto de la verdad sin cancelar la movilidad intrínseca del ente en el que se da. Como es obvio, el riesgo es el relativismo. Para salir al paso de este extremo se busca sistematizar el elemento de variación y contingencia inherente al hombre. El resultado es un modelo de razón que incorpora la dimensión finita de quien la ejerce. Heidegger intenta tematizar una instancia irreductible a un esquema general y que, sin embargo, pertenece a un orden y posee una lógica propia. El punto de intersección entre este orden y la existencia es, precisamente, el lenguaje: logos, forma desde la que se explica la unidad de un sujeto que es devenir puro.

Ser y tiempo puede considerarse, al igual que la primera aproximación heideggeriana al lenguaje, un tratado de la significación. Se trata de integrar generalidad y singularidad, permanencia y movimiento; de lograr una lógica lo suficientemente flexible como para abarcar la necesidad que impera en un proceso cuyas reglas no son las de una conciencia absoluta. Dentro de estas coordenadas se sitúa la noción heideggeriana de Dasein, apertura en la que convergen las instancias de las que venimos tratando. Sólo en relación con esta apertura es posible desarrollar la idea de lenguaje de Heidegger, pues, en tanto que componente formal de la existencia, depende de esta apertura de orden general en la que se sitúa. De aquí la relevancia del comentario de Von Herrmann.

Una vez establecidos estos preliminares, entramos en el análisis de la interpretación del la noción heideggeriana de lenguaje que se propone en *Subjekt und Dasein*. Al hilo de la exposición, como en el caso de los otros comentaristas, señalamos nuestras conclusiones.

Según se dijo, Von Herrmann piensa que el lenguaje tiene que desarrollarse en el contexto de la apertura del Dasein *(Erlossenheit)* y de la trascendencia *(Transzendenz)*. En su interpretación, se pronuncia acerca de problemas que surgen después de *Ser y tiempo* pero que es importante considerar en la valoración final de esta obra. A este respecto, la cuestión que resume todas las demás es la pregunta acerca de si el Dasein se identifica con el hombre o lo excede.[18]

Para Von Herrmann, aunque el Dasein indica la apertura del Daseinhombre desde *Ser y tiemo*, es también índice de una apertura más amplia y general.

> El *Da-sein* es el hombre en el ser del *Da*. Ser indica aquí ser como existencia y por ello el modo de ser del hombre. El *Da* del *Da-sein* nombra la apertura *(Erschlossenheit)*, el carácter de iluminado *(Gelichtetheit)*, la iluminación *(Lichtung)*: no sólo la apertura e iluminación del ser como existencia, sino juntamente y al mismo tiempo la apertura del ser y de los posibles modos de ser del ente que no es el hombre, pero con el cual el

hombre se relaciona siempre de algún modo.[19]

La apertura, así considerada, opera como condición de posibilidad de todo ente y precede a la totalidad de éstos. Sin embargo, cuando se trata del ente que existe, del hombre, esta dependencia es de distinta índole que en el resto de los casos.

Es relevante que la relación entre apertura y ente no sea constitutiva; más bien la apertura es ámbito de comparecencia, espacio de manifestación. Por tanto, es condición de posibilidad de la verdad. Ahora bien, no hay verdad sin un correlato de lo verdadero. Por esto, aunque el Dasein humano no se identifica, en sentido estricto, con la apertura en general, es como el cauce de ésta. De manera que el Dasein-hombre mediatiza la relación entre apertura y ente. De su carácter de mediación se desprende la fórmula con la que Heidegger lo describe, a saber, *ser en el mundo*. Esto es, relación *a priori* con la totalidad.

Se resuelve así la tensión entre lo empírico y lo trascendental en el hombre. El Dasein no es fundamento a la manera de un sujeto porque se subordina, a su vez, a una instancia, distinta de sí y de aquello con lo que se relaciona, de la que recibe legitimidad. Heidegger la denomina ser, lo irreductible a la determinación propia del ente. De modo que no puede reducirse al ente a una proyección del Dasein-hombre. La verdad, como orden autónomo, por tanto, depende de la apertura en general que la garantiza. La relación con el ser —la dimensión formal de la existencia— es el rasgo que se intenta sistematizar en *Ser y tiempo*. Se trata de un principio que se cumple en todos los casos y que puede desarrollarse, cuando se tematiza, al margen de la óptica antropológica.

Desde la perspectiva que proporciona la trayectoria total de Heidegger, es bastante claro que su propuesta ontológica se sustenta en un principio distinto al hombre y al que éste se subordina. Como Von Herrmann tiene acceso a este panorama global, puede elaborar una interpretación de *Ser y tiempo* en la que el lenguaje se convierte en elemento preponderante; destaca sobre los demás rasgos del Dasein porque es el punto de contacto entre existencia y ser. Se explica como relación con la instancia legitimadora de la mutua correspondencia que se da entre Dasein y mundo. De manera que el lenguaje es aquello del Dasein que pertenece a la apertura general. Se limita así la función de la subjetividad, pues aunque el lenguaje posibilita la comparecencia del ente, esto se debe a su carácter trascendental que no es competencia exclusiva del hombre.

En este contexto Heidegger, como señala Von Herrmann, se refiere al existir como trascendencia. “Existir significa trascender. Trascender existiendo significa: ser siempre ya trascendiendo en la apertura del propio ser, del mundo y del ser del otro ente […]”[20] El Dasein no es al margen de la relación, *a priori*, consigo mismo y con lo que le rodea. Pero este nexo procede de una instancia de la que él mismo forma parte. De esta manera, se evita el riesgo de absolutizar al sujeto pero se conserva el carácter trascendental, que pertenece al Dasein en tanto que correlato del mundo como totalidad significativa. Como es obvio, subyace en el planteamiento el esquema kantiano, pero el fundamento se desplaza de la subjetividad al Dasein.

Como antes dijimos, si se atiende a la evolución del pensamiento de Heidegger, la interpretación del Dasein que propone Von Herrmann es coherente. Sin embargo,

también es cierto que en *Ser y tiempo* hay elementos que permiten incluir este primer intento heideggeriano dentro de la filosofía de la subjetividad. Desde esta perspectiva, la distinción entre Dasein como apertura general y Dasein-humano todavía no es suficientemente explícita y, en consecuencia, no se resuelve del todo la articulación entre lenguaje y apertura. Si éste se reduce a función de la existencia, se corre el riesgo de entender la proyección mediante la que comparece el ente como acción de la subjetividad.

De hecho, el mismo Heidegger se ve en la necesidad de efectuar una *vuelta* en su trayectoria para eliminar la presencia residual de una conciencia constituyente en su idea de trascendencia como proyecto del Dasein. En todo caso, coincidimos con Von Herrmann en que, si no en el resultado, en la inspiración de *Ser y tiempo* se impone una concepción del lenguaje como orden autónomo que hace las veces de órgano o función articuladora de las instancias, genérica y finita, que convergen en la existencia humana. Esto implica atribuirle cierta anterioridad respecto a los otros modos de apertura, pues el logos, en este sentido amplio, está en la base del fenómeno fundamental de la explicación o interpretación *(Auslegung).[21]*

En este contexto, como bien señala Von Herrmann, se advierte la diferencia entre Heidegger y Husserl. Aunque, como indicamos a propósito de la interpretación de Franzen, en el proyecto heideggeriano perdura de alguna manera el logicismo husserliano, también es cierto que entienden de modo distinto el logos. El lenguaje adquiere especial relevancia en este nivel. La razón heideggeriana, el logos que subyace en la comprensión, reúne la dimensión lógica y la dimensión lingüística en una sola instancia que excede al hombre y lo explica.

El fenómeno del lenguaje se identifica así con el fenómeno de la trascendencia, esto es, con el rasgo formal que distingue a la existencia del resto de los entes. Heidegger se mueve "[…] no en la luz de la conciencia, sino en la luz del Dasein y de la trascendencia que acaece como Da-sein en el hombre".[22] Sólo desde esta perspectiva se puede establecer adecuadamente la relación entre los modos de apertura.

El punto de partida en este terreno es la noción de apertura en general. En nuestra tesis operamos, como puede verse en el índice, a partir de este esquema. También coincidimos con Von Herrmann en que, aunque el habla es lo último que Heidegger explica, en el orden que da la fundamentación es lo primero. Esto significa, como antes se dijo, anteponer al componente antropológico inherente a la análitica el elemento formal o sistemático. Desde esta perspectiva, *Ser y tiempo*, más que un libro existencialista, se entiende como una teoría acerca de la verdad, como la continuación de la crítica al psicologismo con la que se abre la trayectoria heideggeriana.

Ahora bien, este enfoque exige deslindar cuidadosamente el habla del lenguaje. En esta distinción se cifra el avance heideggeriano respecto a las investigaciones que preceden a *Ser y tiempo*. Si por lenguaje se entiende el orden gramatical, efectivamente es un fenómeno derivado. La *expresión*, orden en el que primero se sitúa el problema, se posterga. Sin embargo, en tanto que habla, como función desocultadora, el habla tiene, por lo menos, el mismo rango que los otros modos de apertura. Resta todavía concluir

acerca de su relación con el encontrarse y el comprender y, como tema derivado del anterior, determinar el lugar de la explicación *(Auslegung)* y de la proposición dentro del esquema general de ontología fundamental.

A este respecto coincidimos con Von Herrmann. A su parecer, a la hora de argumentar Heidegger procede, por así decirlo, de atrás para adelante. De manera que el habla, lo último en desarrollarse, precede a los distintos momentos de la comprensión. Sobra decir que como los modos en los que la apertura se descompone pertenecen a un único movimiento, el antes y el después no corresponden a una efectiva sucesión sino a un criterio de legitimidad. Al decir de Heidegger, encontrarse, comprender y habla son cooriginarios *(gleichursprünglich)*. A partir de esta base es posible, con todo, establecer cierta jerarquía entre los distintos modos de apertura.

Según la explicación de Von Herrmann pueden distinguirse dos niveles dentro de los temas que Heidegger desarrolla a propósito de los modos de apertura. Por una parte, se sitúan el encontrarse, el comprender y el habla; por otra, la explicación *(Auslegung)*, la expresión *(Aussage)* y, finalmente, el lenguaje. La relación entre los modos de apertura y fenómenos como la explicación o el lenguaje ocupa un lugar central en el desarrollo de la cuestión del habla. Es importante advertir que, aunque desde cierto punto de vista se desarrollan en el contexto del comprender, la explicación y el juicio también pueden abordarse como continuación del tema del habla.

En nuestro trabajo adoptamos este segundo enfoque. Como se mostró en su momento, Heidegger trata de la explicación, la expresión y el lenguaje en tanto que esquemas. Si el habla es la forma más básica, ha de establecerse su relación con estas otras estructuras. Se deslinda así el habla, en tanto que condición de posibilidad de toda manifestación, de formas posteriores como la explicación o el juicio. La explicación, sin embargo, es más próxima al habla. La expresión, en cambio, es un fenómeno muy derivado. Está ligada al problema del juicio, que, a su vez, se entiende como modificación de la estructura inmediata del comprender, a saber, la *estructura como (als Struktur)*.

De acuerdo con lo anterior, Von Herrmann establece los distintos niveles del comprender. Los ordena jerárquicamente, por lo que los momentos que se vinculan directamente con el ser mismo del Dasein son constitutivos de su despliegue o son condición de posibilidad de los siguientes. En primer lugar están la *Befindlichkeit* o encontrarse arrojado y el comprender proyectante; más adelante, en una especie de nivel intermedio, el comprender explicativo, y al final, la expresión *(Aussage)*.[23] Nosotros procedemos de modo semejante, pero en secuencia ascendente. Primero exponemos los esquemas periféricos, a saber, proposición y explicación; después, las formas de apertura —encontrarse y comprender—; culminamos con el análisis del habla, momento esencial de la consideración heideggeriana del lenguaje.

Von Herrmann añade un matiz importante, implícito en el desarrollo de nuestro trabajo, que hay que considerar. A su parecer, el comprender tiene dos momentos, un comprender que se proyecta y un comprender que explica. El comprender que explica *(auslegendes Verstehen)* no es tan originario como el encontrarse estando arrojado y el

proyectar que comprende, sino que se funda en éstos. Sin embargo, es también un comprender. Tematizamos este asunto en el apartado que dedicamos a la explicación o interpretación *(Auslegung)*. Se expuso allí cómo, a diferencia de lo que sucede en el juicio, esta estructura no es el resultado de un procesamiento intelectual, sino la forma inmediata que adquiere lo comprendido en el proyecto. Por esto mismo —aunque, en el análisis se distingue del comprender, de hecho lo acompaña en todos los casos— forma parte de su estructura.

En cambio, la estructuración procedente del juicio es el resultado de una maniobra posterior al movimiento mismo del comprender que puede efectuarse o no. Por tanto, es inadecuado buscar en esta estructura el esquema básico del logos. Hay que concluir entonces que la crítica heideggeriana a la lógica de la proposición se resume en que la considera artificial. En contra de lo que la tradición sostiene, a saber, que el juicio es un movimiento espontáneo mediante el que se establece la relación entre sujeto y realidad, Heidegger piensa que hay un momento anterior de configuración formal que posibilita la reorganización judicativa en la que se impone un enfoque parcial porque reduce al ente a una de sus perspectivas.

El habla se sitúa en relación con la verdad a partir del esquema que regula el contacto inmediato del Dasein con lo que le rodea; el lenguaje, en cambio, depende de estructuras derivadas. En consecuencia, la noción de habla se contrapone a la del lenguaje, como lo natural se contrapone a lo artificial. Antes de toda intervención deliberada, de todo conocimiento positivo, el habla conforma el espacio de inteligibilidad desde el que el proyecto se abre paso.

> La comprensibilidad no llega a ser organizada sólo mediante la explicación fundada en el comprender que proyecta, sino que ya lo está antes, mediante el organizar hablante, que no se funda, como la explicación en el comprender proyectante, sino que acaece con el proyectar arrojado […] el habla organizante o la organización hablante es igualmente originaria que el encontrarse en y que el comprender.[24]

Es importante advertir que, aunque esto supone cierta precedencia del habla respecto al comprender y el encontrarse, la existencia en su totalidad está implicada en el fenómeno de la comprensión.

Se explica entonces que el habla no aparezca explícitamente en la serie que establece Von Herrmann, a saber, encontrarse, comprender proyectante, explicación y juicio. Está supuesta como elemento formal del movimiento de la comprensión, como su lógica correspondiente.

A pesar de ser el punto de partida de la reflexión heideggeriana acerca del lenguaje, en *Ser y tiempo* el fenómeno de la expresión no es ya el elemento esencial. De hecho, la superación de la estructura proposicional es uno de los motivos del libro. Mediante este procedimiento el juicio se distingue de la estructura básica del habla, de manera que ésta deja de ser un problema que pueda resolverse desde la lógica o desde la gramática. Es importante tener en cuenta esta separación, de lo contrario no se entiende por qué Heidegger atribuye al habla el estatuto de *a priori*.

De esta manera, habla *(Rede)* y explicación *(Auslegung)* son funciones con base en

las cuales se explica el contacto inmediato del Dasein con lo que lo rodea. Pertenecen al proyectarse de la existencia, inherente y simultáneo al comprender. En cambio, la expresión y el lenguaje, entendido como sistema lógico gramatical, son momentos posteriores y distintos del ejercicio del Dasein. Queda claro entonces que el habla coincide con la realización misma del sentido que implica el despliegue del Dasein, mientras que el lenguaje se reduce a una organización de lo recabado, por así decirlo, previamente en la comprensión.

Se concluye entonces que el habla es articulación del sentido. "Porque el habla (el fundamento ontológico-existencial del lenguaje), como organización del sentido abierto para la totalidad del significado, es la organización del abierto *ser en el mundo;* el habla tiene esencialmente un modo de ser específicamente mundano."[25] Esto último supone un avance fundamental respecto a las primeras investigaciones heideggerianas respecto al lenguaje. Cuando intenta formular un sistema gramatical tiene que restringirse a un orden determinado, fuera del cual estas estructuras dejan de tener vigencia. En cambio, si el habla tiene el modo de ser del mundo, su horizonte es irrestricto, no se identifica con nada de lo que por su concurso comparece. De aquí su estatuto trascendental.

Las estructuras lógico-gramaticales, por tanto, no son el correlato del habla. Su forma coincide más bien con la estructura misma del logos que está en la base de la precomprensión. Como señalamos en el desarrollo del trabajo, Heidegger se pregunta si la forma de ser del Dasein coincide con la estructura del logos. Este elemento organizativo o configurante impregna también el encontrarse y el comprender que, sin su concurso, carecerían de unidad. En conclusión, el habla está en la raíz de todo el movimiento comprensivo. Esta interpretación corresponde a lo que en nuestra tesis denominamos habla en sentido amplio o logos. Según esto, el lenguaje excede los límites de un determinado modo de apertura, se postula como base de la relación entre Dasein y mundo en la que se resuelve la existencia.

Von Herrmann es taxativo a este respecto. Afirma que el habla no tiene un tercer modo análogo de apertura. Más bien el abrir del encontrarse y del comprender están caracterizados de modo igualmente originario por el habla […] No se dan sin el habla; tienen un modo de ser *hablante*. Con otras palabras: tanto el abrir fáctico como el abrir proyectante son en sí mismos hablantes *(redend)*, organizantes *(gliedern)*, articulantes *(artikulierend)*.[26]

Desde esta perspectiva se resuelve el problema planteado por Pöggeler acerca de la preeminencia de la caída sobre el habla. Si esta última acompaña necesariamente al movimiento del comprender, no se puede prescindir de su función ni subordinarla a otro elemento.

La distinción entre habla y caída es de orden formal. El habla es un modo de apertura que posibilita el despliegue proyectivo del Dasein. En cambio, la caída no es un elemento de la apertura misma, sino una situación generalizada de la existencia. Esto es, no determina su estructura, sino que se deriva de ésta. La caída o inautenticidad de la existencia, más que un tercer existencial, es un estado del Dasein que afecta al encontrarse, al comprender y al habla. Esta modalidad de la apertura no es un modo

defectuoso de ser, sino el reflejo del límite inherente al *ser en el mundo*.

No hay que confundir esta inclinación distorsionante con el habla como elemento estructural del Dasein. Se asocian porque, como vimos en el capítulo que desarrolla la relación entre habla y temporalidad, entre el estado de caída de la existencia y los esquemas lógico-gramaticales se da cierta afinidad. Sin embargo, como ya se estableció, estos esquemas no corresponden a la estructura básica del habla. El hecho de que Heidegger no atribuya al habla una dimensión temporal específica, como hace en el caso del encontrarse y del comprender, confirma que ésta subyace en todos los momentos de la proyección.

La relación entre caída y presente no implica que la caída sea el tercer modo de apertura. De la misma manera que corresponde al encontrarse la dimensión de facticidad de la existencia, y al comprender su dimensión de futuro —sin que el habla salga a relucir en este esquema—, en el pasado del encontrarse y el futuro del comprender, el habla conjuga los éxtasis temporales en un presente no explícito —mirada—, que, sin embargo, realiza la síntesis de los tres. Este horizonte no se abarca en el presente aislado propio de la caída.

En conclusión, no corresponde al habla un rasgo del existir, facticidad o proyecto, ni una determinada dimensión temporal, porque, aunque se cuenta entre los modos de apertura, es la conjunción o unidad de estos momentos estructurales. Hay que entender su función formalmente: no junta partes, es el esquema configurador según el cual se conforman Dasein y mundo. Por esto guarda una relación directa con la apertura. Con razón afirma Von Herrmann que el lenguaje tiene su raíz en la constitución de la apertura.

Respecto al lenguaje así interpretado —según su esencia—, el lenguaje tal y como se entiende comúnmente, las palabras y frases, el medio de comunicación, es un fenómeno derivado. El habla no es susceptible de una representación de este estilo. "A la esencia existencial del lenguaje le da Heidegger un término propio. A la raíz del lenguaje divulgativo, a la esencia del lenguaje, a la existencial esencia del lenguaje se le llama en *Ser y tiempo 'Rede'."*[27]

El lenguaje está presente, como esquema, a lo largo de toda la analítica existencial. Esto es así porque el ente que se analiza, el Dasein, está determinado por su relación con el mundo. El Dasein es correlato formal de una totalidad que se explica como *significatividad*. Cuando se trata de dilucidar la índole de este nexo, se pregunta, en el fondo, por el carácter hablante del *ser en el mundo*.[28] De manera que el lenguaje se desarrolla en el contexto de la *significatividad*, que, a su vez, depende de la noción fundamental del planteamiento, a saber, la apertura.

Se pone así de manifiesto que la cuestión del lenguaje rebasa los límites del apartado que se le dedica. En nuestra tesis partimos de que *Ser y tiempo* intenta resolver el problema de la lógica, entendida como ciencia de la verdad. En este contexto el lenguaje adquiere especial relevancia. Poner tanto énfasis en el problema lógico equivale a reconocer el influjo fenomenológico en esta obra. En efecto, pensamos que las primeras investigaciones de Heidegger en torno al lenguaje se sitúan todavía dentro de esta órbita.

Sin embargo, la analítica existenciaria hereda, más que las soluciones de la fenomenología, su modo de afrontar los problemas y, sobre todo, a nuestro parecer, los problemas que ésta no supera. En la lucha contra el psicologismo, Husserl sucumbe a la instancia trascendental en la que funda el carácter inconmovible de la verdad. La filosofía se legitima como ciencia estricta y su objeto se convierte en un sólido universo. Pero el individuo queda como un elemento residual que la fenomenología no asimila. Con la noción de Dasein Heidegger sale al paso de esta variante de la conciencia absoluta.

Ahora bien, no hay que confundir la empiricidad del sujeto con el Dasein. Éste remite a una instancia de otra índole, susceptible de sistematización, que integra los elementos supuestamente incompatibles que convergen en la existencia. En lo que toca a nuestro tema, importa destacar que la síntesis se realiza, o pretende realizarse, precisamente en el terreno de lenguaje. Heidegger sale al paso del problema que hereda reformulando la noción de logos. Éste se convierte en el nexo que media entre el orden de la necesidad y el de la contingencia.

De esta manera se supera, de alguna manera, el límite constitutivo de la existencia. El habla compete al hombre no en función de su particularidad, sino porque ser al modo del Dasein significa ser en el *Da*, estar de antemano en la apertura. En este sentido, aunque el habla determina formalmente al Dasein-hombre, es una instancia que lo trasciende. Es decir, el habla es la impronta del ser que hay en la existencia, el punto de contacto entre lo irrestricto, orden en el que se basa su universalidad, y el Dasein en el que se ejerce.

[1] *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 323.

[2] *Cfr. idem*, pp. 307-308.

[3] *Cfr. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 364, en *Gesamtausgabe*, vol. 20.

[4] *Idem*, p. 366. Las cursivas son nuestras.

[5] *Idem*, p. 365.

[6] *Cfr*. W. Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim del Glan, 1975, p. 212, nota 126.

[7] *Cfr. idem*, pp. 140-141.

[8] *Cfr. idem*, pp. 141-142.

[9] *Cfr*. K. O. Apel, "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache", en O. Lorenz y W. Stroiz (comps.), *Die*

[10] O. Pöggeler, *Denkweg Martin Heideggers*, pp. 210-211. Esta opinión de Pöggeler la repite, entre otros, Günther Wohlfart, que, en un libro reciente, *Der Augenblick*, Friburgo-Munich, 1992, dedica un capítulo a Heidegger y toca este tema.

[11] *Cfr*. W. Anz, "Die Stellung der Sprache bei Heidegger", en O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia-Berlín, 1969, pp. 365-369.

[12] *Cfr. idem*, pp. 307-308. *Cfr*, ST, p. 180.

[13] *Idem*, p. 309.

[14] *Cfr*. I. Bock, *Heideggers Sprachedenken*, Meisenheim, 1966.

[15] *Cfr*. E. Kettering, *Nähe*, Pfullingen, 1987, p. 267.

[16] *Idem*, p. 268.

[17] F. W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Francfort, 1985, p. 224.

[18] "El *Da* del *Da-sein*, la apertura, es omniabarcante, porque comprende de modo totalizante a todo ente manifiesto, tanto a mí mismo en mi automanifestación, como al ente manifiesto con el que me relaciono, y así precede a la manifestación de todo ente […] En esta apertura extático- horizontal es también abierto el mundo […]" *(Idem*, p. 93).

[19] *Idem*, p. 92.

[20] *Idem*, p. 94.

[21] "Yo trasciendo en la realización de mi existir, en el modo del encontrarme siendo arrojado, del proyectar comprendiendo y del explicante *(auslegend)* hacer encontrar al ente dentro del mundo, así como del explicante *(auslegend)* hacerme manifiesto a mí mismo" *(ibidem)*.

[22] *Idem*, p. 96.

[23] *Cfr. idem*, p. 97.

[24] *Idem*, p. 111.

[25] *Idem*, p. 132.

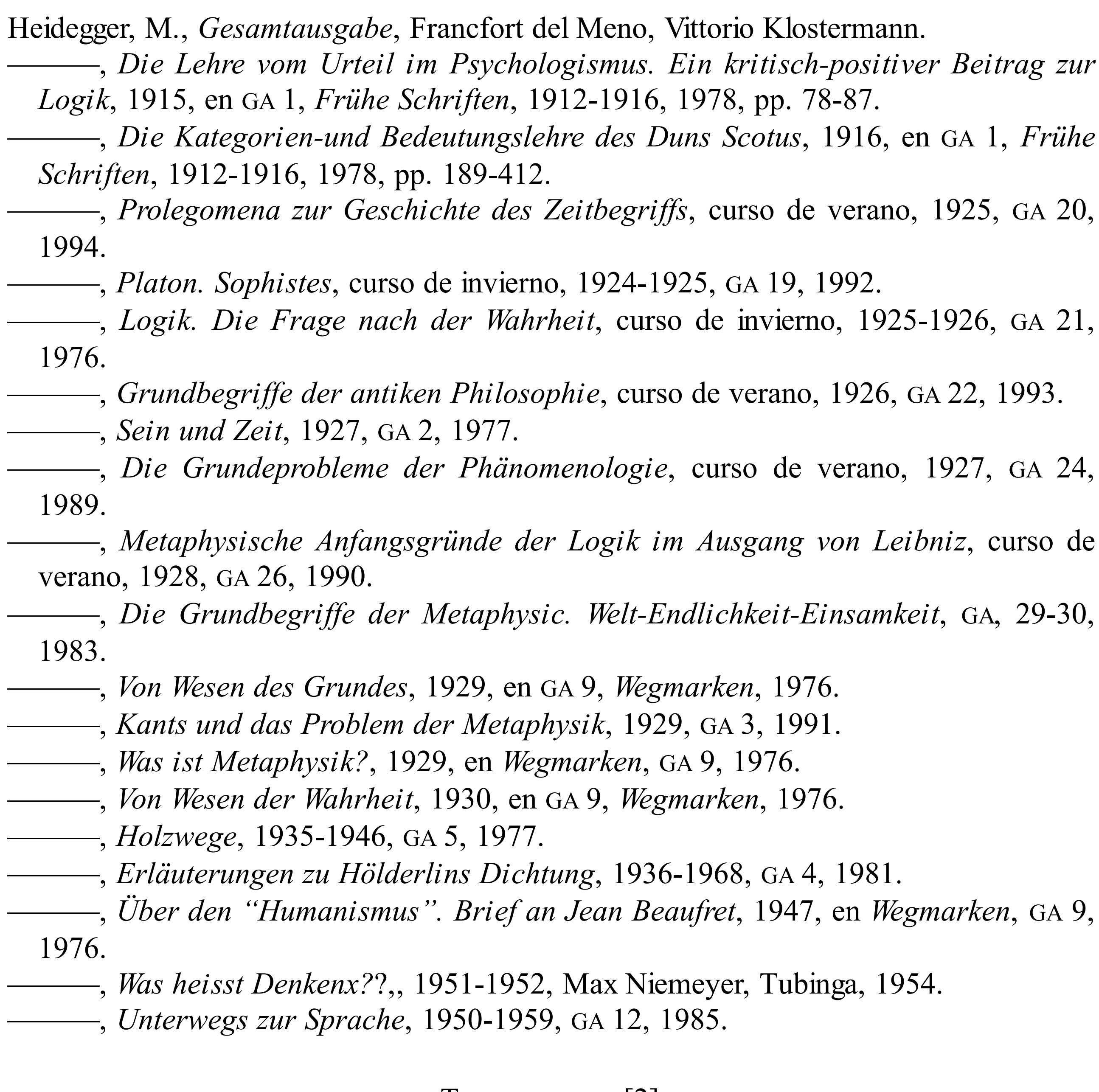
[26] *Idem*, p. 203.

[27] *Idem*, p. 99.

[28] "En el habla se ex-presa la organizada totalidad de significado del abierto ser en el mundo […] así la totalidad de significado viene a la palabra […] El lenguaje hablado, que procede del habla como de su esencia, es el carácter de hablada hacia afuera propio del habla *(Hinausgesprochenheit der Rede)" (idem*, pp. 132-133).

BIBLIOGRAFÍAS

FUENTES [1]



Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann.

———, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 1915, en GA 1, *Frühe Schriften*, 1912-1916, 1978, pp. 78-87.

———, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, en GA 1, *Frühe Schriften*, 1912-1916, 1978, pp. 189-412.

———, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, curso de verano, 1925, GA 20, 1994.

———, *Platon. Sophistes*, curso de invierno, 1924-1925, GA 19, 1992.

———, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, curso de invierno, 1925-1926, GA 21, 1976.

———, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, curso de verano, 1926, GA 22, 1993.

———, *Sein und Zeit*, 1927, GA 2, 1977.

———, *Die Grundeprobleme der Phänomenologie*, curso de verano, 1927, GA 24, 1989.

———, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, curso de verano, 1928, GA 26, 1990.

———, *Die Grundbegriffe der Metaphysic. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA, 29-30, 1983.

———, *Von Wesen des Grundes*, 1929, en GA 9, *Wegmarken*, 1976.

———, *Kants und das Problem der Metaphysik*, 1929, GA 3, 1991.

———, *Was ist Metaphysik?*, 1929, en *Wegmarken*, GA 9, 1976.

———, *Von Wesen der Wahrheit*, 1930, en GA 9, *Wegmarken*, 1976.

———, *Holzwege*, 1935-1946, GA 5, 1977.

———, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1936-1968, GA 4, 1981.

———, *Über den "Humanismus". Brief an Jean Beaufret*, 1947, en *Wegmarken*, GA 9, 1976.

———, *Was heisst Denkenx??*,, 1951-1952, Max Niemeyer, Tubinga, 1954.

———, *Unterwegs zur Sprache*, 1950-1959, GA 12, 1985.

TRADUCCIONES[2]

Heidegger, M. *El ser y el tiempo* (trad. ad. José Gaos), 2ª ed., FCE, México, 1988.

———, *Kant y el problema de la metafísica* (trad. Gred Ibscher Roth; supervisado por

Elsa Cecilia Frost), FCE, México, 1986.
———, *De la esencia del fundamento*, recopilado en *Ser, verdad y fundamento* (trad. Eduardo García Belsunce), Monte Ávila Editores, Caracas, 1968, pp. 9-47.
———, *¿Qué es metafísica?* (trad. Xavier Zubiri), Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
———, *De l'essence de la vérité* (trad. Alphonse De Waelhens y Walter Biemel), Louvain, París, 1948.
———, *Sendas perdidas* (trad. José Rovira Armengol), 2ª ed., Losada, Buenos Aires, 1969.
———, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (trad. José María Valverde), Ariel, Barcelona, 1983.
———, *Carta sobre el humanismo* (trad. Rafael Gutiérrez Girardot), Taurus, Madrid, 1959.
———, *¿Qué significa pensar?* (trad. Haraldo Kahnemann), Nova, Buenos Aires, 1956.
———, *De camino al habla* (trad. Yves Zimmermann), Editorial del Serbal, Barcelona, 1987.

BIBLIOGRAFÍAS

Sass, H.-M., *Heidegger-Bibliographie*, 1917-1968, Verlag Anton Hain, Meisenheim del Glan, 1968.
———, *Materialen zur Heidegger-Bibliographie*, 1917-1972, Verlag Anton Hein, Meisenheim del Glan, 1975.
———, *Martin Heidegger: Bibliography and glossary*, Bibliographies of famous philosophers, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, 1982.

Adkins, A. W. H., “Heidegger and Language”, *Philosophy*, 37 (1962), pp. 229-237.
Amoroso, L., “Il discurso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione glosse al §34 di Sein und Zeit de M. Heidegger”, *Ann. Scuola norm. sup. Pisa (Lett. Stor. Filos.)*, 6 (1976), pp. 1263-1275.
Anz, W., “Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, en O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia-Berlín, 1969, pp. 305-320.
Apel, K.-O., “Heideggers philosophische Radikalisierung der ‘Hermeneutik’ und die Frage nach dem ‘Sinnkriterium’ der Sprache”, en O. Lorenz y W. Strolz (comps.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Friburgo, 1968, pp. 86-152.
———, “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”, en Forum für Philosophie Bad Homburg (comp.) *M. Heidegger: Innen-und Aussenansichten*, Suhrkamp, Francfort, 1989, pp. 131-175.
Araos, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, pp. 452.
Berciano, M., “Temporalidad y ontología en el círculo de *Ser y tiempo”, Thémata*, 7 (1990), pp. 13-50.
———, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991, p. 470.
———, “Sinn-Wahrheit-Ort *(Tópos)*. Tres etapas en el pensamiento de Heidegger”, *Anuario Filosófico*, 24 (1991).
———, “¿Qué es realmente el *Dasein* en la filosofía de Heidegger?”, *Thémata*, 10 (1992), pp. 345-350.
———, “Duns Escoto en la interpretación de M. Heidegger”, *Naturaleza y Gracia*, 1-2 (1994), pp. 298-317.
Biemel, W., “Dichten-Denken-Sprache (‘Das Wesen der Sprache’)”, en *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1973, pp. 125-141.
Bock, I., *Heideggers Sprachedenken*, Meisenheim, 1966.
Borgmann, A., “Language in Heidegger’s Philosophy”, *The Journal of Existentialism*, 7 (1966-1967), pp. 161-180.
Bork, E., *Language and Heidegger*, Maschinenchrift, Edmonton, Alberta, 1967, p. 147.
Carnap, R., “Überbindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, 2 (1932), pp. 219-241.
———, “The Overcoming of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, en Ayer, A. J., *Logical Positivism*, Londres, 1959.
Cruz Hernández, M., “Filosofía y estética del lenguaje en Martin Heidegger”, *Revista de Filosofía*, 8 (1949), pp. 253-277.
Emad, P., “Reference, Sign, and Language: Being on Time, Section 17”, en R. Cristin (comp.), *Heidegger e Husserl. Aut Aut*, 223-224 (1988), pp. 175-89.
Erickson, St. A., *Languaje and Being. An Analytic Phenomenology*, New Haven-

Londres, p. 165.
Fagone, V. S. I., “Il fondamento ontologico della comunicazione nell’analisi esistenziale di Martin Heidegger”, *La Civilità Cattolica*, 16 (1965), pp. 414-427.
Fay, T. A., *Heidegger. The Critic of Logic*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977, p. 136.
———, “Heidegger. The Role of Logic in his Thought”, *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, 8 (1977), pp. 103-109.
———, “Heidegger on Logic an Language. Some Aporiai”, *Tijdschr. Filos.*, 52 (1990), pp. 421-442.
Fontaine-De Visscher, L., “La pensée du langage chez Heidegger”, *Revue Philosophique de Louvain*, 64 (1966), pp. 224-262.
———, “La pensée du langage comme forme”, *Revue Philosophique de Louvain*, 68 (1970), pp. 449-472.
Franzen, W., *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heidegger, Meisenheim del Glan, 1975, p. 237.
Gadamer, H.-G., *Kleine Schriften, III. Idee und Sprache. Platon. Husserl. Heidegger*, Tubinga, 1972, p. 271.
———, “Heidegger et le langage de la metaphysique”, *Archives de Philosophie*, 36 (1973), pp. 3-13.
Gaos, J., *La crítica del psicologismo en Husserl*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 5, Universidad Veracruzana, México, 1960, pp. 89-165.
Gauger, H.-M., *Wort und Sprache*, Tubinga, 1970, p. 137.
Greisch, J., *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Bibliothèque des Archives de philosophie. Nouvelle série, 47, Beauchesne, París, 1987, p. 421.
Herrmann, F. W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu “Sein und Zeit”*, Klostermann, Francfort, 1985, p. 224.
Hornstein, H., “Das Haus des Seins. Zu Martin Heideggers Sprachphilosophie”, *Neues Abendland*, 10 (1955), pp. 433-438.
Hottois, G., “L’insistence du langage dans la phénoménologie post-husserliene”, *Rev. philoso. Louvain*, 77 (1979), pp. 51-69.
Ihde, D., *Listening and voice. A phenomenology of sound*, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1976, p. 186.
Inciarte, F., “Ser veritativo y ser existencial”, *Anuario Filosófico*, 2 (1980).
Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, Berna, Munich, 1971, p. 138.
Kapferer, N., *Denn eigentlich spricht die Sprache. Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus*, Lang, Berna, Nueva York, 1984, p. 230.
———, “Der Grund-Satz vom Sein als Sprung: Zur Ontologie des Sprachursprung bei Martin Heidegger”, en J. Gessinger, y W. V. Rahden (comps.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2Bd.,W. de Gruyter, Berlín, Nueva York, 1989, Bd I, pp. 648-675.
Kettering, E., *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske Verlag, Pfullingen, 1987.

Kisiel, T., “The genesis of *Being and Time”. Man and World*, 25 (1992), pp. 21-37.
Kockelmans, J. J., “Lenguage, meaning, and ek-sistence”, en F. J. Smith, (comp.), *Phenomenology in Perspective*, La Haya, 1970, pp. 94-121.
Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión al ‘giro lingüístico’ en la filosofía alemana del lenguaje*, Madrid, 1993, p. 264.
———, “Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit”, Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47 (1993), pp. 41-59.
———, “El papel del lenguaje en *Ser y tiempo”, Isegoría*, 7 (1993), pp. 183-196.
Lisciani-Petrini, E., “Il silenzio delle cose (Heidegger)”, *Pensiero*, 23 (1982), pp. 113-132.
Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984.
Lohmann, J. M., *Heideggers Ontologische Differenz und die Sprache*, Evanstons, 1972, pp. 303-363.
López Quintás, A., “Filosofía y lenguaje”, *Pensamiento*, 29 (1973), pp. 105-115.
Löwith, K., “Die Sprache als Wermittler von Mensch und Welt”, en *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft. Fs. für W. Szilasi*, Munich, 1960, pp. 141-160.
Magliola, R., “Permutation and Meaning. A Heideggerian Troisième voie”, *Analecta Husserliana*, 12 (1982), pp. 353-383.
Munson, T. N., “Heidegger’s Recent Thought on Language”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 21 (1960-1961), pp. 361-372.
Ortega y Gasset, J., “Martin Heidegger und die Sprache der Philosophen”, *Universitas*, (1952), pp. 897-903.
Ortega y Gasset, J., “Martin Heidegger y el lenguaje de los filósofos”, *Anales de la Universidad de Chile*, s/n. (1959), pp. 7-10.
Ott, H., *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía* (trad. Helena Cortés Gabaudán), Alianza, Madrid, 1992, p. 407.
Penzo, G., “Fondamenti ontologici del linguaggio in Heidegger. Una ontologia estetica e non una estetica ontologica”, en Centri di Studi Filosofici di Gallarate (comp.), *Il problema filosofico del linguaggio*, Gregoriana, Padua, 1965, pp. 175-206.
Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 271.
Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger* (trad. Félix Duque), Alianza, Madrid, 1987, p. 407.
———, “Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation”, *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Hrsg. Margot Fleischer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1990.
Polo, L. “La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser”, en *Hegel y el posthegelianismo*, Publicaciones Universidad de Piura, Perú, 1985, pp. 289-356.
Pouget, P.-M., *Heidegger ou le retour à la voix silencieuse*, L’Age d’homme, Lausana, 1975.
Prezioso, F. A., “La riscoperta semantica de M. Heidegger nel pensiero di Duns Scoto”, *Rassegna di Scienze filosofiche*, 26 (1973), pp. 53-64.

Richardson, W. J., “Heidegger and the Origin of Languaje”, *International philosophical Quarterly*, 2 (1962), pp. 404-416.

Rioux, B., “Ontologie du signifier”, *Man and World*, 4 (1971), pp. 243-258.

Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993, p. 109.

Rorty, R., “Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language”, en Ch. Guignon (comp.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 337-357.

Salmerón, F., “Lenguaje y significado en ‘El ser y el tiempo’ de Heidegger”, *Diánoia*, 14 (1968), pp. 96-121.

Schöfer, E., *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, 1961, p. 312.

Schweppenhaüser, “Studien über die Heideggersche Sprachtheorie”, *Archiv für Philosophie*, 7 (1957), pp. 279-324.

———, “Studien über die Heideggersche Sprachtheorie”, *Archiv für Philosophie*, 8 (1958), pp. 116-144.

Sheehan, T., “Hermeneia and Apophansis. The Early Heidegger on Aristotle”, en Kluwer Academic Publishers, *Heidegger et l’idée de la phénoménology*, Dordrecht, Boston, Londres, 1998, pp. 67-80.

Stack, G. J., “The language of Possibility and Existencial Possibility”, *Modern Schoolman*, 50 (1973), pp. 159-182.

———, “Significado y existencia I-II”, *Folia Humanística*, 13 (1975), pp. 353-361, pp. 431-443.

Stassen, M., *Heideggers Philosophie der Sprache in ‘Sein und Zeit’ und ihre philosophisch-teologischen Wurzeln*, Bouvier, Bonn, 1973, p. 180.

Stewart, R., “Intentionality and the Semantics of Dasein”, *Philos. phenomenol. Res.*, 48 (1987-1988), pp. 93-106.

Tugendhat, E., “Heideggers Idee von Wahrheit”, en *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werk*, Hrsg. O. Pöggeler, Königstein, Athenäum, 1984, pp. 286-297.

———, “Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage”, *Philosophische Rundschau*, 24 (1977), pp. 161-176.

VV. AA., *Heidegger and language*, J. J. Kockelmans, Evanston, 1972.

———, *Martin Heidegger*, Les Cahiers de l’Herne, vol. 45, bajo la dirección de Michel Haar, Editions de l’Herne, París, 1983, p. 513.

———, *Martin Heidegger. Critical Assessments*, volumen III: *Language*, Christopher Macann, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, p. 374.

Váttimo, G., *Essere, Historia e linguaggio in Heidegger*, Filosofia, Turín, 1963, pp. VIII-202.

Waelhens, A. de, *Phénomenologie et verité. Essai sur l’evolution de l’idée de vérité chez E. Husserl und M. Heidegger*, Presses Universitaires de France, París, 1953.

Welch, Cyril, *The Sense of Language*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 184.

Wohlfart, Günther, *Der Augenblick*, Friburgo-Munich, 1992.

Volkmann-Schluck, K. H., “Das Problem der Sprache”, en VV. AA., *Die Frage Martin*

Heideggers, Heidelberg, 1969, pp. 50-61.

[1] Salvo en el caso de que se indique lo contrario, se citan las obras de Heidegger según la edición de las *Obras completas*. La obra de Heidegger está en curso de publicación. Hasta ahora han aparecido alrededor de 40 tomos; según el plan supervisado por el autor, la *Gesamtausgabe* (GA) reunirá aproximadamente 80 volúmenes. Seleccionamos los títulos de los libros que se han utilizado en este trabajo.

[2] Resulta muy difícil traducir los términos fundamentales del lenguaje heideggeriano —de hecho, éste es uno de los puntos que suscita mayores controversias entre los intérpretes—, por lo que, en ocasiones, se apunta también la expresión alemana.

[3] Se consignan sólo las obras que tienen una relación directa con el tema y periodo de la filosofía de Heidegger que estudiamos. De aquí que se omitan obras de carácter general o introductorio que, sin embargo, se han consultado. Tampoco aparecen algunas de las obras clásicas en el repertorio crítico heideggeriano que tratan sólo de modo colateral el asunto que nos ocupa.

ÍNDICE

Prólogo
Introducción
1. Ontología y lenguaje
2. Plan y desarrollo de la investigación
3. Evolución del pensamiento heideggeriano

Primera Parte
LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA DE LA NOCIÓN DE LOGOS

I. *Punto de partida del pensar sobre el lenguaje*
1. Presentación
2. La lógica como contexto de la cuestión del lenguaje
3. Teoría de la verdad y ontología
4. El lenguaje como expresión (“ausdruck”) de la conformidad entre “modus significandi” y “modus essendi”
5. Categorías de significado y formas gramaticales
6. Carácter histórico del sujeto en el que se dan las categorías y el significado

II. *La esencia del logos y la verdad*
1. Presentación
2. Análisis de la función del logos en la historia de la filosofí
3. Logos y verdad en Aristóteles
4. Logos y “estructura-como” (“als-struktur”)
5. Nueva pregunta por la verdad

III. *El logos y la superación de la lógica*
1. Presentación
2. Proposición y verdad en “ser y tiempo”
3. La raíz metafísica de la lógica tradicional
4. El logos como relación con el ente en su totalidad

Segunda Parte
EL LENGUAJE EN “SER Y TIEMPO“

IV. *El sujeto del lenguaje: el dasein como ser-en-el-mundo*
1. Presentación
2. El saber acerca del ser y la pregunta

3. Análisis del dasein como ontología fundamental
4. El dasein como ser-en-el-mundo
5. La noción de mundo
6. Los otros o “ser-con”

V. *Apertura originaria y modos de apertura del dasein*
1. Presentación
2. El espacio y la apertura
3. La “apertura” como determinación esencial del dasein
4. Los modos de la apertura del dasein
5. El encontrarse (“befindlichkeit”) como modo de apertura
6. El comprender (“verstehen”) como modo de apertura

VI. *Apertura del da-sein y lenguaje*
1. Presentación
2. El enunciado como forma derivada de la explicación
3. El habla (“rede”) y el lenguaje (“sprache”)
4. Las habladurías

VII. *Temporalidad, comprensión y lenguaje*
1. Presentación
2. El cuidado (“Sorge”) como determinación formal del dasein
3. Referencia temporal de la muerte y de la conciencia
4. Temporalidad y apertura en general
5. Temporalidad del comprender y del encontrarse
6. El presente de la caída
7. El presente del habla

VIII. *Ser, apertura y lenguaje*
1. Presentación
2. Heidegger y la interpretación tradicional del lenguaje
3. Discusiones sobre el lenguaje en “ser y tiempo”
4. El habla y la apertura

Bibliografía
Fuentes
Traducciones
Bibliografías
Literatura crítica

FILOSOFÍA

TATIANA AGUILAR-ÁLVAREZ BAY
PRÓLOGO DE RAMÓN XIRAU

EL LENGUAJE EN EL PRIMER HEIDEGGER

Desde el inicio de su trayectoria, Heidegger establece que lenguaje y ser han de abordarse paralelamente, esto es, que el lenguaje forma parte del repertorio de cuestiones que incumben a la metafísica. El tema de este libro es la relación entre lenguaje y ser, desarrollado a partir del esquema ontológico que inaugura la pregunta heideggeriana por el sentido del ser.

Partiendo de la reconstrucción del camino que lleva a Heidegger a interpretar el lenguaje como *habla apofántica,* se expone el esquema de la teoría del significado con la que el filósofo alemán emprende la investigación sobre éste, para luego analizar la crítica a la interpretación tradicional del *logos*.

Posteriormente se aborda el tema esencial de la investigación: el lenguaje en *Ser y tiempo,* explicándose los contextos mediato e inmediato en los que se sitúa la cuestión del lenguaje en esta obra. Termina el libro con un capítulo en el que se ofrece una panorámica de las distintas corrientes críticas que ha suscitado la postura heideggeriana acerca del lenguaje; a partir de los resultados obtenidos a lo largo de la investigación, se valoran las opiniones de otros autores y se enuncian las discrepancias y coincidencias que, en cada caso, guardan con nuestra propia interpretación.

Estudiar el lenguaje en toda la obra de Heidegger es una empresa increíblemente complicada; con esta aportación, realizada con notable rigor analítico, centrada en la problemática de *Ser y tiempo,* Tatiana Aguilar-Álvarez Bay ofrece un estudio que posibilita —como lo asevera el filósofo y poeta Ramón Xirau en el prólogo— "leer mejor a Heidegger".

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Índice

Prólogo 7
Introducción 9
1. Ontología y lenguaje 9
2. Plan y desarrollo de la investigación 12
3. Evolución del pensamiento heideggeriano 16
Primera Parte LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA DE LA NOCIÓN DE LOGOS 21
I. Punto de partida del pensar sobre el lenguaje 22
1. Presentación 22
2. La lógica como contexto de la cuestión del lenguaje 24
3. Teoría de la verdad y ontología 27
4. El lenguaje como expresión (“ausdruck”) de la conformidad entre “modus significandi” y “modus essendi” 30
5. Categorías de significado y formas gramaticales 37
6. Carácter histórico del sujeto en el que se dan las categorías y el significado 42
II. La esencia del logos y la verdad 52
1. Presentación 52
2. Análisis de la función del logos en la historia de la filosofía 54
3. Logos y verdad en Aristóteles 55
4. Logos y “estructura-como” (“als-struktur”) 59
5. Nueva pregunta por la verdad 66
III. El logos y la superación de la lógica 79
1. Presentación 79
2. Proposición y verdad en “ser y tiempo” 80
3. La raíz metafísica de la lógica tradicional 85
4. El logos como relación con el ente en su totalidad 91
Segunda Parte EL LENGUAJE EN “SER Y TIEMPO” 99
IV. El sujeto del lenguaje: el dasein como ser-en-el-mundo 100
1. Presentación 100
2. El saber acerca del ser y la pregunta 101
3. Análisis del dasein como ontología fundamental 103

4. El dasein como ser-en-el-mundo 107
5. La noción de mundo 115
6. Los otros o “ser-con” 118
V. Apertura originaria y modos de apertura del dasein 125
1. Presentación 125
2. El espacio y la apertura 126
3. La “apertura” como determinación esencial del dasein 131
4. Los modos de la apertura del dasein 134
5. El encontrarse (“befindlichkeit”) como modo de apertura 135
6. El comprender (“verstehen”) como modo de apertura 137
VI. Apertura del da-sein y lenguaje 151
1. Presentación 151
2. El enunciado como forma derivada de la explicación 152
3. El habla (“rede”) y el lenguaje (“sprache”) 162
4. Las habladurías 178
VII. Temporalidad, comprensión y lenguaje 192
1. Presentación 192
2. El cuidado (“Sorge”) como determinación formal del dasein 193
3. Referencia temporal de la muerte y de la conciencia 197
4. Temporalidad y apertura en general 202
5. Temporalidad del comprender y del encontrarse 206
6. El presente de la caída 209
7. El presente del habla 212
VIII. Ser, apertura y lenguaje 221
1. Presentación 221
2. Heidegger y la interpretación tradicional del lenguaje 221
3. Discusiones sobre el lenguaje en “ser y tiempo” 226
4. El habla y la apertura 233
Bibliografía 244
Fuentes 244
Traducciones 244
Bibliografías 245
Literatura crítica 246